L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
N° 39. — 24 Sept. 1959

Bulletin d'Ecriture Sainte

NOUVEAU TESTAMENT

Jésus les Manuscrits de la Mer Morte et le milieu juif

SOMMAIRE

1. « Fêtes et Saisons »: *Les Manuscrits de la Mer Morte.* « Evangile » n° 27 : *Les Trouvailles de Qumrân.*
2. W. Brandt. *Qui était Jésus-Christ ?*
3. J. Carmignac. *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ.*
4. M. Burrows. *Lumières nouvelles sur les Manuscrits de la Mer Morte.*
5. D. Howlett. *Les Esséniens et le Christianisme.*
6. A. Jaubert. *La Date de la Cène.*
7. *In Memoriam :* le P. J. Bonsirven, S. J.

L'intérêt suscité par les Manuscrits de la Mer Morte ne s'affaiblit pas. Au cours des semaines bibliques qui accompagnent, de ville en ville, l'exposition organisée par la Ligue Catholique de l'Evangile, deux conférences leur sont ordinairement consacrées et l'assistance y est remarquablement nombreuse et attentive. J'ai pu constater que beaucoup d'auditeurs y venaient parce que des articles de journaux ou des on-dit les avaient intrigués. Facilement ils posent la question : est-il vrai que ces manuscrits changent notre connaissance du Christ et menacent les bases de notre religion ? De là, le devoir d'informer, et d'abord de s'informer.

1. — Pour une toute première initiation aux problèmes soulevés par les découvertes de Qumrân, nous disposons d'un excellent numéro de *Fêtes et Saisons : « Les Manuscrits de la Mer Morte »* (décembre 1957), avec de nombreuses photos et des titres qui accrochent. La collaboration du P. D. Barthelemy, co-éditeur des Manuscrits et professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), apporte une garantie scientifique de premier ordre. A diffuser.

Le numéro de *Bible et Terre Sainte* sur le même sujet est malheureusement épuisé.

On trouvera plus de détails dans le Cahier *Evangile* n° 27, « *Les Trouvailles de Qumrân* », publié par la Ligue Catholique de l'Evangile (octobre 1958).

Ce cahier est dû à l'abbé R. Feuillet, professeur au Séminaire de Reims, et j'ai collaboré à sa rédaction, ce qui m'interdit d'en dire du mal ! Il s'agissait de présenter au public non initié le calendrier des découvertes et leur intérêt, puis faire sentir l'importance de certaines valeurs du Nouveau Testament confronté aux textes esséniens. Les textes comparés sont cités et cela suffit à faire apparaître bien des choses. Plus le judaïsme nous livrera de textes proches des textes chrétiens, plus nous aurons de chances de situer l'originalité de ceux-ci. A la fin du cahier ont été groupés des extraits suggestifs des Manuscrits, traduits par l'Abbé J. Carmignac, dont un livre sera présenté ci-après.

* *

2. — Ne vous laissez pas impressionner par la reproduction du Saint Suaire de Turin et le titre interrogateur : **Qui était Jésus-Christ ?** qui recouvrent un livre où l'on vous promet de réexaminer le problème à la lumière des Manuscrits de la Mer Morte. Le livre est faible et à déconseiller [1].

Jésus était-il Essénien ? On répond nettement : non, malgré les analogies frappantes entre les Evangiles et l'Essénisme. Mais, hors cette conclusion négative, le lecteur n'est guère plus avancé à la fin du livre qu'au début. L'exposé sur les Esséniens est bien informé, encore qu'il ne se recommande pas toujours par sa précision (Quelle est la qualité messianique du « Maître de l'Equité », p. 62 ? et pourquoi cette traduction fantaisiste de son titre? — Imprécisions sur le sort des fragments découverts après 1951, p. 41 ; sur le résultat de l'analyse du carbone 14 qui n'a pu être appliquée qu'aux linges entourant les manuscrits, p. 42). Sur Jésus et les Evangiles, le livre progresse lentement et accumule les points d'interrogation sans fournir au lecteur le minimum d'initiation critique pour qu'il puisse se former un jugement positif. On en reste à une interprétation libérale, humanitaire, de Jésus (« Chez Jésus, l'homme était au cœur de la religion », p. 265). Sa conscience messianique est diluée. Le dernier chapitre, « Jésus-Christ devant la postérité », fait défiler toutes les interprétations du fait de Jésus, depuis celle de la grande tradition de l'Eglise jusqu'à celles des prétendus « initiés », des rêveurs mystiques ou des psychiatres. Aucun principe de choix n'est proposé au lecteur, pas même le contrôle des textes historiques. Et le livre s'achève par des considérations confuses sur l'histoire et la foi qui semblent justifier une atti-

[1] Walter Brandt. — *Qui était Jésus-Christ ?* traduit de l'allemand par S. S. Villard. — In-8, 302 p. Paris, Ed. Corréa 1958.

tude purement agnostique en face du mystère de Jésus.

Dès le départ, le problème était mal posé. Il fallait prendre les textes tels qu'ils se présentent, avec leur esprit et l'interprétation qu'ils donnent de Jésus : la critique historique doit partir de là, et non pas opérer un tri parmi les textes, ou une réduction, au nom d'une mentalité qui leur est étrangère.

* *

3. — Jésus a-t-il copié le mystérieux Docteur de Justice, fondateur, ou du moins animateur spirituel de la communauté de Qumrân ? C'est l'impression que le bon public pourrait retirer de certaines publications ou de certains articles de la grande presse [2]. L'abbé Jean Carmignac fait œuvre de salut public (sans allusion politique !) en reprenant la question avec une méthode rigoureuse et une pédagogie adaptée au lecteur cultivé, mais non spécialiste, pour qu'il juge lui-même sur pièces. Il faut savoir que l'auteur a fait un séjour prolongé à l'Ecole Biblique de Jérusalem, qu'il a scruté les textes de Qumrân, et qu'il vient de publier une édition savante de la *Règle de la Guerre* avec traduction et commentaire (Letouzey). Son petit livre **Le Docteur de Justice et Jésus-Christ** [3] s'adresse à un plus large public. Venant après le panorama du P. J. Daniélou sur *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme,* dans la même collection, il serre le problème de beaucoup plus près et use de plus d'acribie pour discerner les contacts intéressants des parallélismes d'occasion. (Ajoutons, à son avantage, qu'on peut lui faire confiance pour l'exactitude de ses références).

L'écriture est claire, et le débat animé par un petit vent de controverse qui ne permet pas au lecteur de s'ennuyer. Certains tirs d'artillerie ne manquent pas de panache.

M. Carmignac commence par présenter « l'adversaire » : M. Dupont-Sommer, qui, cependant, de 1950 à nos jours, nuance de plus en plus sa phrase, et le jeune anglais Allegro, très doué dans l'art de faire sensation. La discussion débute par une comparaison entre la personne du Christ et celle du Docteur de Justice. Les allégations sur le Docteur de Justice présenté comme un être divin incarné, Messie, homme divinisé, crucifié, dont on attendrait la résurrection et le retour glorieux comme Juge, toutes ces allégations sont soumises au contrôle des textes, cités abondamment, patiemment analysés. Il n'en reste que fumée. L'abbé C. réunit en conclusion tous les textes que nous possédons actuellement sur le Docteur : « un lambeau à peu près sans valeur, six passages lacuneux d'interprétation difficile, dix allusions plus claires, mais si brèves et tellement incomplètes ! Voilà les textes sur lesquels reposent de si lourdes affirmations ! » (p. 74). Nous aurions désiré un examen plus direct des possibilités d'identifier le Docteur et le Messie d'Aaron (Starcky, Milik), ou le Docteur et l'Homme (Allegro, G. Vermès).

[2] Cf. L'*Ami* du 14 février 1957, p. 97-102 : *Le Maître de Justice et Jésus.*

[3] In-8, 166 p. Collection « *Autour des manuscrits de la Mer Morte* ». Les Editions de l'Orante, Paris, 1957.

Le débat continue par une comparaison entre l'œuvre du Christ et celle du Docteur de Justice. Ici les rapprochements sont nombreux. Mais ils peuvent souvent s'expliquer par l'Ancien Testament ou par le milieu palestinien commun de l'essénisme et du christianisme. La comparaison n'est vraiment instructive que si l'on a affaire à un élément strictement caractéristique de l'essénisme. Pour instituer cette comparaison, l'abbé C. distingue les comportements pratiques des Esséniens (mariage et célibat, vie commune, calendrier, observance du sabbat, pureté rituelle, bains religieux, repas communautaires), leurs doctrines particulières (Providence et liberté, foi au Docteur, l'Alliance et le Royaume de Dieu, particularisme) et les parallélismes d'expression littéraire entre leurs écrits et le Nouveau Testament. Sur tous ces points, les similitudes, les nuances ou les oppositions sont rapidement notées. A propos de la date de la Cène, C. admet que le calendrier essénien résout « peut-être » le problème des divergences entre S. Jean et les Synoptiques. Au sujet des repas religieux de Qumrân, il se range à l'interprétation minimisante du P. Van der Ploeg. Il conclut :

« Le Christ ne possède à peu près aucun trait commun avec son soi-disant prédécesseur, bien qu'il ait comme lui groupé des disciples et subi des persécutions (mais quelle « personnalité » religieuse ne pourrait en dire autant ?) Cependant, sur divers points de détail, il s'adapte volontiers aux circonstances et donc profite des exemples valables des Esséniens pour assumer telle ou telle de leurs pratiques. Sur le plan doctrinal, il ne peut guère rencontrer ces farouches zélateurs de la Loi de Moïse, aussi les laisse-t-il à leur intransigeance et se consacre-t-il à sa tâche propre, qui est de fonder son Eglise, de révéler les mystères de la vie divine, d'enseigner au monde que Dieu est amour (I Jo., IV, 8), puis de « *donner sa vie en rachat pour les multitudes* » (Matt., XX, 28). Mais ses paroles ont pu faire allusion aux divers ouvrages connus de ses auditeurs et en tout cas ses disciples ont volontiers puisé dans ces trésors pour en enrichir leurs propres exposés » (p. 119-120).

Un dernier chapitre présente « le Docteur de Justice par lui-même », surtout d'après les Hymnes qui peuvent lui être attribués. Ce n'est pas un des moindres intérêts du livre que d'offrir un abondant florilège de ces poèmes saisissants, en une traduction très proche de l'original. On peut marquer les différences profondes entre Jésus et le Docteur sans rabaisser ce dernier, ni lui refuser notre admiration.

« Sa piété, son courage ont constitué des exemples entraînants. Ses poèmes, directement ou indirectement, ont dû toucher bien des cœurs par la sincérité et l'intensité de son expérience religieuse. Le renouveau de vie spirituelle qu'il a favorisé a sans doute disposé bien des âmes à recevoir le message chrétien. Sur plusieurs points de détail, son influence a inspiré certaines paroles ou certains gestes du Christ » (p. 157-158).

Voilà le livre à conseiller aux personnes cultivées qui s'interrogent à propos de Qumrân et désirent se faire une opinion personnelle.

* *

4. — Millar Burrows était directeur de l'Ecole Américaine de Jérusalem quand les premiers ma-

nuscrits de Qumrân commencèrent à faire parler d'eux. Le lot de l'archevêque syrien de Jérusalem fut édité par ses soins. Et il publia en 1955 un ouvrage sur *Les Manuscrits de la Mer Morte* (traduit en français en 1956, chez R. Laffont), qui reste l'un des meilleurs sur la question, tant par l'abondance des informations historiques et critiques, que par la pondération du jugement. Depuis 1955, des faits nouveaux sont intervenus : achèvement des fouilles, textes nouveaux portés à la connaissance du public, et, en Amérique, succès de scandale d'un article du *New-Yorker*, bientôt développé en un livre qui se classa d'emblée parmi les *best-sellers*. L'auteur, Ed. Wilson, développait les idées de M. Dupont-Sommer et trouvait à Qumrân le vrai berceau du christianisme, dont l'origine s'expliquerait désormais par l'évolution sociale, sans intervention divine. Voilà, pensait Wilson, de quoi troubler les croyants, juifs ou chrétiens ; et voilà, ajoutait-il, pourquoi les croyants appliqués à l'étude de la Bible n'accordent que peu d'attention aux nouveaux documents !

M. Burrows vient de reprendre la plume pour faire le point des nouvelles découvertes et des recherches récentes des spécialistes, et pour reprendre plus en détail l'examen comparé des textes esséniens et du Nouveau Testament. Ce nouveau livre vient d'être traduit sous le titre **Lumières nouvelles sur les Manuscrits de la Mer Morte** [4].

Aucun des aspects du problème examinés ces dernières années n'est omis. L'auteur procède avec un respect total des données historiques et une parfaite discrétion quand il s'agit d'apprécier la portée d'un texte.

Il a de plus l'avantage de partir avec une conception saine des relations de l'histoire et de la foi.

> « Si, par révélation, il fallait entendre une communication entièrement nouvelle avec le ciel, sans lien quelconque avec rien de ce qui l'avait précédée, le jour où l'on aurait démontré que, au contraire, ce lien a existé, on aurait prouvé qu'il n'y a pas eu de révélation ; mais ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre ce mot... Lorsqu'on demande *si* Dieu intervient dans l'histoire, ou *comment* il intervient, on pose deux questions différentes. L'histoire peut mettre en lumière le mécanisme de l'évolution sociale avec ses contacts et ses relations humaines, mais elle ne peut pas dire si cette évolution est l'œuvre de Dieu... : il ne s'agit pas ici d'établir des faits, mais de les interpréter et d'en extraire la signification » (p. 55-56).

Voilà fondée la liberté de l'historien pour l'examen des faits, et caractérisée la démarche du croyant. Parce que le christianisme est fondé sur des faits historiques, il ne faut pas craindre de leur appliquer la critique historique, « à condition de rester dans les limites que fixent le nombre et la nature des preuves. Mais concernant ce que ces faits impliquent, l'histoire peut seulement élucider ce que les premiers chrétiens pensaient à leur sujet ; déterminer si c'était vrai ou faux n'est pas du domaine de l'histoire » (p. 57).

D'ailleurs, pour s'étonner à ce point des analogies entre les manuscrits de Qumrân et le Nouveau Testament, il faudrait avoir oublié que le christianisme prétend *accomplir* ce qui était préparé et préfiguré par la tradition biblique ; il faudrait ignorer toutes les ressemblances, de fond et de forme, des textes chrétiens avec les textes juifs antérieurs. L'étonnement procède souvent de la naïveté !

Après ces préliminaires, M. Burows peut aborder franchement la question :

> « Les Manuscrits de la Mer Morte doivent-ils changer la notion du « caractère unique » du Christ ?... Sa parole apportait-elle quelque chose de neuf, existait-il entre lui et tous les autres prédicateurs et prophètes une différence essentielle ? Cette question fondamentale reste ouverte, et elle doit conduire finalement à une conclusion concernant la foi, mais cette conclusion doit être soumise aux faits historiques » (p. 69-70).

L'auteur procède donc selon la méthode historique. Il examine successivement les ressemblances et les relations possibles entre les Esséniens de Qumrân d'une part, et d'autre part Jean-Baptiste, la personne de Jésus, son enseignement, l'Eglise Apostolique, Paul, Jean et le Nouveau Testament. Le souci de tenir compte de toutes les données le porte à une grande circonspection. D'aucuns trouveront exagérés ses scrupules avant de conclure à quelque relation possible. Mais loyalement il leur donne la faculté de se faire une opinion moins restrictive. Et tout compte fait, il faut préférer cette discrétion à la précipitation de ceux qui se laissent hypnotiser par les documents de Qumrân.

Voici la conclusion de M. Burrows :

> « Une revue faite sans parti-pris de tout ce que l'on a allégué comme preuves montre, j'en suis convaincu, que l'on a considérablement exagéré les ressemblances entre le Nouveau Testament et les Manuscrits de la Mer Morte. Il est possible qu'un contact se soit produit, ou qu'il y ait eu des rapports, entre l'Eglise Apostolique et la communauté de Qumrân. On a souligné des occasions où ils auraient pu se produire, mais contrairement à plusieurs des auteurs qui ont donné récemment leur opinion sur les Manuscrits, j'estime que ces possibilités sont toutes très vagues. Albright résume très bien ce que l'on peut considérer comme effectivement démontré par les Manuscrits de la Mer Morte : ils font voir que les auteurs du Nouveau Testament puisaient dans un fonds commun de terminologie et d'idées qui étaient bien connues des Esséniens, et — c'est sur ce point que, pour ma part, j'insisterais — qui était probablement familier aussi aux autres sectes juives de la même période » (p. 163).

On trouvera encore dans le livre de B. l'exposé critique des problèmes posés par les manuscrits : répercussions sur l'étude de l'Ancien Testament, origine et identification de la secte de Qumrân, ses croyances, son organisation et ses rites. Plusieurs textes édités depuis 1955 (mais traduits sur une traduction anglaise) et une abondante bibliographie terminent l'ouvrage. Notons que les thèses de M. Del Medico, autour desquelles la presse n'a fait que trop de bruit, sont examinées et sérieusement critiquées (à ce propos, il faut lire la réponse vigoureuse du P. de Vaux aux mêmes thèses, *Revue Biblique* (janvier 1959, p. 87-110). D'autre part, M. B. voit de plus en plus de différences entre la Cène chrétienne et les repas religieux esséniens, et il ne pense pas que l'hypothèse de M^lle^ Jaubert dont nous allons parler résolve le problème de la date du dernier repas de Jésus.

4 In-8, 510 p., 1.440 fr. Traduction G. Rives. Ed. R. Laffont, Paris, 1959.

5. — L'ouvrage de D. HOWLETT, **Les Esséniens et le Christianisme.** *Une interprétation des Manuscrits de la Mer Morte* [5], reste loin derrière celui de M. Burrows, pour l'ampleur de la documentation, et la familiarité avec les manuscrits. La préface a été écrite par M. Dupont-Sommer, dont la pensée se retrouve ici quant à l'essentiel, notamment pour l'origine essénienne des manuscrits et pour la date proposée (premier tiers du premier siècle avant Jésus-Christ) pour le ministère du Maître de Justice. Au sujet des relations avec le christianisme naissant, relevons cette phrase : « Au point de vue théologique, le christianisme fut une spiritualisation de l'essénisme, tout comme l'essénisme fut une spiritualisation du pharisaïsme » (p. 227). Il y aurait beaucoup à redire là-dessus.

On sera d'autant plus réservé à l'égard d'une telle formule que l'auteur manque de sensibilité aux problèmes théologiques. L'originalité chrétienne ne saurait être menacée, pense-t-il, par une comparaison avec l'essénisme, et il la trouve dans la personnalité de Jésus et le Sermon sur la montagne. Mais la personnalité de Jésus, à son avis, est objet de libre interprétation et il fait bon marché de l'interprétation messianique qui a été celle des disciples de Jésus, et de Jésus lui-même. Quant au Sermon sur la montagne, le considérer simplement comme un idéal très pur de morale, c'est le priver de sa nouveauté la plus irréductible : celle d'une morale du Règne de Dieu qui s'instaure par le ministère et la personne de Jésus, Serviteur de Dieu et Fils de l'homme.

* *

6. — Sur la date de la dernière Cène, le grand public ne pouvait connaître l'hypothèse de M^lle^ Annie JAUBERT, agrégée de l'Université, assistante à la Sorbonne, qu'à travers des échos plus ou moins sérieux. L'intérêt suscité, chez les catholiques surtout, a décidé M^lle^ J. à reprendre ses articles de revues spécialisées en un petit livre fort bien écrit : **La Date de la Cène.** *Calendrier Biblique et Liturgie Chrétienne* [6]. Tous ceux que la question intéresse pourront donc facilement examiner la documentation qu'elle a patiemment rassemblée. Nul doute qu'ils n'admirent la précision critique et en même temps l'ingéniosité de la recherche, et qu'ils se laissent prendre au plaisir d'un exposé conduit par un avocat séduisant.

Trois parties en ce livre. A partir des *Jubilés*, d'*Hénoch* et de certains textes de Qumrân, un calendrier solaire à jours de fête fixes est restitué d'après lequel la Pâque tombe chaque année un mercredi. M^lle^ J. en trouve des traces et en cherche les origines dans l'école sacerdotale ancienne. Puis elle en suit les prolongements jusque dans la liturgie chrétienne (caractère particulier du mercredi et du vendredi en de nombreux textes et pratiques comme le jeûne hebdomadaire ou les Quatre-Temps). Elle insiste beaucoup sur « la *continuité fondamentale entre le calendrier juif à jours fixes et le calendrier chrétien* » (p. 74-75), même si ce dernier paraît hériter, non du calendrier strictement solaire de Qumrân, mais d'une forme mitigée qui s'était rapprochée du calendrier lunaire du judaïsme officiel. Ainsi M^lle^ J. pense « établir de façon ferme le cadre rituel dans lequel s'insère la tradition chrétienne d'une Cène au mardi soir » (p. 9).

Cette tradition (*Didascalie*, Epiphane, Victorin de Petau) fait l'objet de la seconde partie. M^lle^ J. la rattache à un milieu judéo-chrétien, et la juge plus ancienne que la tradition de la Cène au jeudi soir, dont les attestations *liturgiques* sont de fait assez récentes.

Il ne reste plus, en troisième partie, qu'à interroger les Evangiles : « seraient-ils en contradiction avec la tradition liturgique ? » (p. 102). Il ne s'agit pas de tirer d'eux argument, mais de savoir s'ils s'accommodent de la célébration de la Cène dès le mardi soir. Or, d'après M^lle^ J., cette hypothèse résout le conflit Jean-Synoptiques. Jean, situant la Cène « avant la Pâque », pense au calendrier officiel, conformément à sa volonté d'opposer le culte dans l'Esprit aux fêtes « des Juifs ». Les Synoptiques, par contre, préservent une tradition primitive née dans un milieu palestinien où « la Pâque célébrée par Jésus ne pouvait désigner que celle du calendrier ancien » (p. 107). La difficulté n'est apparue que le jour et dans les milieux où l'on a cru qu'il s'agissait de la Pâque officielle. Autre difficulté résolue : les événements de la Passion, qui ont peine à tenir dans le cadre d'une nuit et un jour, trouvent plus de cohérence et ne s'opposent plus aux exigences de la Mishna, s'ils s'étalent sur trois jours. M^lle^ J. propose un tableau de concordance entre les versets évangéliques et les jours où les événements se seraient déroulés.

Modestement, M^lle^ J. présente son travail comme « une invitation à la recherche. Les incidences des problèmes soulevés sont si nombreuses, parfois si importantes, qu'il faut que chaque spécialiste, sur son propre terrain, éprouve la solidité de l'hypothèse et réponde aux nouveaux points d'interrogation qui se posent à chaque pas de cette étude » (p. 10). Voilà qui refroidira les apologistes trop empressés ! Faut-il ajouter que la nouvelle hypothèse ne changera rien à la célébration liturgique de la Passion du Christ ? La « mémoire » de la liturgie est d'un autre ordre que celle de la pure chronologie.

Bien des hypothèses pourraient envier à celle-ci ses titres. Mais peut-être est-elle trop sympathique pour qu'on ne se défende pas contre son attrait ! S'il y a vraiment continuité entre l'Eglise ancienne et certains des milieux juifs, proches au moins pour le calendrier, de Qumrân, il est dommage qu'elle ne joue pas plus clairement au sujet de la fête pascale, toujours fixée dans l'Eglise d'après un calendrier lunaire. Et à quel niveau cette continuité s'établit-elle ? dès le ministère de Jésus, ou lors d'échanges postérieurs entre cercles juifs et chrétiens ?

La tradition patristique de la Cène au mardi soir peut se rattacher à un milieu judéo-chrétien, et celui-ci, se relier aux Esséniens. Voilà expliquée

[5] In-8, 262 p. Paris, Payot, 1958.
[6] In-8, 160 p. et 2 dépliants. Coll. « Etudes Bibliques ». Paris, Gabalda, 1957.

de façon plausible une chronologie de la Passion qui faisait jusqu'ici figure d'opinion aberrante. Mais ce milieu judéo-chrétien n'est pas tout le christianisme primitif. Les usages liturgiques des premiers siècles, au sujet des fêtes pascales notamment, étaient d'une variété déconcertante. Il est délicat d'attribuer à l'un d'eux une prime à l'ancienneté, même s'il continue un usage essénien. Car le contact a pu s'établir bien après Jésus. Et l'usage liturgique explique la chronologie de la Passion selon la Didascalie, bien plutôt qu'il n'est expliquée par une tradition strictement historique sur les derniers événements de la vie de Jésus.

Le problème de la date de la dernière Cène demeure donc entier. Et la solution doit être cherchée sur le terrain de la critique des évangiles eux-mêmes. Leur genre littéraire, et l'intérêt qu'ils portent « plus à la substance des faits et à leur portée doctrinale, qu'à leur enchaînement chronologique » (p. 130), peuvent expliquer le schématisme et les raccourcis de leur témoignage. Il se pourrait, après tout, qu'ils ne se soient pas souciés du jour précis où la Cène eut lieu. Mais le cadre d'une nuit et un jour pour les événements de la Passion n'est-il que le résultat d'un flottement dans les souvenirs ? Encore qu'il ne soit pas absolument invraisemblable du point de vue de l'histoire (les chefs des Juifs avaient intérêt à expédier rapidement l'affaire), ne pourrait-il déjà refléter quelque commémoration liturgique de la Passion ? Nous aurions là une tradition liturgique certainement plus ancienne que celle de la Didascalie.

Pour penser que Jésus a suivi le calendrier des esséniens, il faudrait trouver d'autres indices de parenté avec ces milieux. Ils sont très vagues dans son enseignement. Et son attitude à l'égard du Temple de Jérusalem est toute différente de la leur. Toutefois, la célébration à Qumrân de la Pâque à une autre date que celle du judaïsme officiel, et, semble-t-il, sans agneau, garde l'intérêt d'une analogie. Elle pourrait expliquer que Jésus ait pu anticiper (à quel jour ?) un repas qui, même sans agneau, présentait un vrai caractère pascal. Si donc l'hypothèse de M^lle^ Jaubert ne s'impose pas, il faut lui reconnaître le mérite de mieux poser un problème compliqué, et d'apporter pour sa solution des éléments positifs dont il faudra tenir compte.

* *

7. — Beaucoup de trais communs des Manuscrits de la Mer Morte et du Nouveau Testament proviennent du patrimoine commun du Judaïsme ancien. Ce sera le titre de gloire du R. P. Joseph Bonsirven, mort le 12 février 1958, d'avoir montré l'enracinement juif du christianisme.

Il fut le premier, parmi les exégètes catholiques récents, à s'aventurer, pour une étude méthodique, dans l'immense et difficile littérature juive post-biblique. Etudiant à Jérusalem, puis à Rome (1906-1910), après avoir été professeur au Grand Séminaire d'Albi (1903-1905), il choisit comme sujet de thèse de doctorat une étude comparée des sources juives et chrétiennes sur l'eschatologie. L'idée était assez neuve pour lui attirer des ennuis, à une époque où la méfiance régnait en certains milieux : sa thèse achevée, il ne put jamais la soutenir. Puis la guerre l'écarta du travail intellectuel. Ce n'est que bien plus tard, entré dans la Compagnie de Jésus, qu'il revint à ses études, tout en professant à Enghien (1924-1940), puis à Fourvière (1941-1946). Les deux gros volumes sur *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ* (1934-35) resteront son œuvre maîtresse, synthèse solide et mine de renseignements pour l'étude du Nouveau Testament en référence au milieu juif. Les résultats en ont été résumés et mis à jour dans *Les idées juives au temps de Jésus* (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses) et l'article remarquable « *Judaïsme* » du *Dictionnaire de la Bible, Supplément.*

L'étude, pour lui, n'était pas occupation d'intellectuel en chambre. S'il eut la patience de dépouiller par le détail les grands in-folios du Talmud, c'est qu'il aimait Israël. Il avait de nombreux amis parmi les juifs. Et je me souviens d'une série de cours qu'il fit aux Facultés Catholiques de Lyon, en 1945 ou 1946, sur le mystère d'Israël : le cœur parlait au cœur. Par le biais du judaïsme encore, il entrait dans l'intimité de Jésus, « né d'une femme sous la Loi ». Et de sa ferveur, peu vent témoigner tous ceux qui ont participé à l'une des innombrables retraites sacerdotales qu'il dirigeait durant ses vacances. L'étude nourrissait sa prière. Il ne craignait pas d'affirmer dans une conférence sur la tiédeur, que le premier abandon qui y conduit, est, pour un prêtre, celui du travail intellectuel.

Il eut la consolation, vers la fin de sa vie, de voir certains fruits de son travail. La voie qu'il avait ouverte, était suivie par d'autres. De plus en plus, l'exégèse catholique, pour comprendre les Evangiles, recourait aux écrits juifs. Et en 1948 il était appelé à l'Institut Biblique Pontifical de Rome pour occuper la chaire d'exégèse du Nouveau Testament, jadis occupée par le professeur qui lui avait barré la route du doctorat.

Ses travaux avaient fait leur chemin : ils avaient fait naître le désir de fréquenter les textes eux-mêmes à partir desquels il avait construit ses ouvrages de synthèse. C'est pourquoi il constitua deux recueils de textes traduits en français, appelés à rendre de grands services aux professeurs de séminaire ou même à l'amateur de comparatisme judéo-chrétien. Le premier a glané, parmi ces écrits si mal nommés Apocryphes de l'Ancien Testament, le contenu de *La Bible Apocryphe. En marge de l'Ancien Testament* (Collection : *Textes pour l'histoire sacrée*, éd. A. Fayard, Paris, 1953). Impossible de connaître les courants de l'espérance messianique au temps de Jésus sans recourir à ces livres. Beaucoup de leurs pages, d'ailleurs, pourraient fournir une utile lecture spirituelle à des prêtres : entre autres, les *Testaments des Douze Patriarches.*

Le second volume rassemble des *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (In-8, 804 p., Institut Biblique Pontifical, Rome 1955). La littérature rabbinique est, dans sa rédaction au moins, postérieure aux origines chrétiennes. Mais elle recueille des croyances, des traditions, des usages qui peuvent remonter au temps de Jésus

et au-delà. Si l'on veut imaginer le déroulement d'un repas pascal ou les rites de sanctification des repas, à l'époque de Jésus, si l'on veut comparer le baptême chrétien au baptême des prosélytes, ou restituer la procédure d'un procès, il faut passer par le Talmud. Pour avoir quelque idée des méthodes d'explication de l'Ecriture, ou des traditions qui la complétaient ou la développaient, il faut lire les Midrashîm. Ces textes sont difficilement accessibles. Ils le deviennent grâce au Père Bonsirven. Les professionnels, sans doute, devront recourir au texte original ; le choix du P. B. est forcément limité. Il donne sa préférence au Talmud et à la tradition juive juridique (la *halaka*) et fait la part pauvre aux traditions plus populaires qui alimentaient la prédication et la lecture de la Bible (la *haggada*). Il lui arrive de tronquer un texte sans avertir ou de résumer sans qu'on sache distinguer résumé et texte traduit. Certaines traductions nécessiteraient des explications en note. Et il faut être du métier pour apprécier la valeur des rapprochements signalés dans l'index final avec des passages du Nouveau Testament. Tel quel cependant, l'ouvrage rendra service. Un index analytique permet de trouver facilement les textes concernant un usage ou un thème donné.

Le P. Bonsirven publia bien d'autres ouvrages encore. Qu'il suffise de citer sa *Théologie du Nouveau Testament*. Il travailla jusqu'à ses derniers jours. En 1954, très fatigué, il quitta Rome pour revenir au pays natal. C'est là qu'il rédigea un ouvrage de théologie johannique, *Le Témoin du Verbe* (Toulouse, 1956) et un autre sur *Le Règne de Dieu* (Paris, 1957) Puis, quand les forces lui manquèrent, il se prépara tranquillement à la mort. Dans ses derniers entretiens avec son Supérieur, il rappelait volontiers le mot de saint Paul : « *Cupio dissolvi et esse cum Christo !* »

J. Delorme.

* *
*

A PROPOS D'UN VOCABULAIRE BIBLIQUE

Q. — Mes confrères et moi nous désirions depuis longtemps un « *vocabulaire biblique* » qui nous faciliterait la récitation des prières liturgiques. Nous apprenons que le R. P. Bonsirven à publié, chez Lethielleux, un ouvrage *ad hoc*. Permettez-nous de recourir à votre obligeance et à votre science pour vous demander la valeur de ce vocabulaire.

R. — Les « *Vocabulaires bibliques* » se sont multipliés ces dernières années. Ils s'attachent à l'étude des mots-clefs qui nous introduisent à la Parole de Dieu. Cette étude a été poussée très scientifiquement par les collaborateurs du « *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* », commencé en 1933 sous la direction de G. Kittel et qui arrive actuellement à la fin de son sixième volume. Les mots qui ont paru les plus importants sont traduits en fascicules indépendants sous le titre « *Bible Key Words* » chez A. et C. Black, à Londres. A un niveau plus accessible, on a *A theological Word Book of the Bible*, édité par A. Richardson (SCM Press, Londres) et le *Vocabulaire biblique* de J. J. von Allmen, dont nous avons dit (*Ami*, 1954, p. 626-7) les mérites et les lacunes et dont une nouvelle édition, retravaillée, doit paraître.

Les éditions du Cerf publieront, d'ici un an ou 18 mois, un « *Vocabulaire de théologie biblique* » auquel travaillent 70 exégètes catholiques. On se souvient aussi des « *Grands thèmes bibliques* » sous la direction de J. Giblet (*Ami*, 1959, p. 37), qui s'éloigne un peu de la formule. Le petit *Lexique* annexé à la fin de la Bible du Cardinal Liénart, s'y conforme au contraire assez bien, encore qu'il contienne un certain nombre de termes de pure érudition toponymique ou historique.

* *
*

Car il existe aussi des « *Lexiques bibliques* qui donnent pour toutes les questions bibliques une réponse nette, critique et rigoureusement au point des connaissances actuelles. Le *Bibel Lexicon*, écrit par des spécialistes catholiques, sous la direction de H. Haag de 1950 à 1956 (Benziger, à Einsiedeln, Zürich, Cologne) est un modèle du genre. On comprend qu'il y a entre « Vocabulaire » et « Lexique » biblique une différence, puisqu'après la publication de l'ouvrage de J. J. Allmen, les éditions Delachaux l'ont doublé d'un *Dictionnaire d'archéologie biblique* (*Ami*, 1957, p. 249).

Le court ouvrage, posthume, du P. Bonsirven (Paris, Lethielleux, 1958) relève à la fois de ces deux genres. On y trouvera les articles *Synagogue* (13 lignes), *Tabernacle* (6 lignes), *Tables de la Loi* (4 lignes), *Vêtements des prêtres* (2 lignes), *Sanhédrin* (7 lignes), *Phylactères* (8 lignes), *Sadducéens* (9 lignes) à côté d'autres qui sont dans la ligne d'un « Vocabulaire » : *Survie d'Outretombe* (16 lignes), *Vie future* (25 lignes), *Résurrection des morts* (19 lignes). Une excellente préface nous avertit que les mots sémitiques n'ont pas toujours la même portée que les traductions calquées sur eux (ainsi du mot *chair*) ; que le génie biblique est suggestif plus que précis ; que les expressions ont progressé tout au long d'une Révélation qui est une pédagogie divine. Tout cela est bien. Mais l'extrême brièveté des notices empêche souvent de s'en rendre compte. « Nous aurions pu, sans peine, distinguer enccore plus de nuances sous certains vocables ; nous y avons renoncé, voulant avant tout être bref. Pour mieux faire sentir ces différentes significations nous les accompagnons de références au texte sacré : références peu nombreuses pour ne pas alourdir la masse de ce volume » (p. xvii). A cause de cela précisément, le volume ne pourra pas toujours initier. Les six lignes consacrées à la *Résurrection du Christ* sont si vagues qu'elles n'introduisent à rien. — La notice *Alliance* n'utilise pas des textes comme Os., ii, 20-21 ou Jér., xxxi, 31-34 parlant d'une nouvelle Alliance. — La notice *Vocation* n'a aucun renvoi au Second Isaïe, si important pour le développement de ce thème. — On a, malgré soi, une impression de hâte dans sa rédaction : Is., xxvi, 19 contient-il une affirmation nette de la Résurrection (p. 146) ou n'atteste-t-il qu'une espérance du retour du peuple à la vie (p. 181) ?

Il reste que ces notices seront utiles, comme des rappels, à ceux qui savent déjà et que l'ouvrage témoigne de l'infatigable labeur du R. P. qui a tant fait pour le renouveau des études bibliques.

A. Gelin.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

ENCORE CONSECRATION VALIDE OU INVALIDE ?

Nous recevons presque simultanément deux consultations à ce sujet, avec, de la part des deux consultants, prière instante d'y répondre nonobstant les solutions données antérieurement sur des sujets analogues.

Q. — I. Un jour de communion solennelle, le célébrant se rend compte, après la consécration du pain et du vin, que le ciboire préparé a été oublié à la sacristie et qu'il n'a aucune hostie pour communier les enfants et les nombreux fidèles. Il demande donc qu'on lui apporte le ciboire et il fait une nouvelle consécration du pain. Le problème est résolu ! A la réflexion, il pense ensuite qu'il aurait dû consacrer aussi de nouveau un peu de vin, car il y aurait eu ainsi un nouveau sacrifice.

II. — Dans une réunion ecclésiastique à laquelle j'ai assisté, nous n'avons pu nous mettre d'accord sur les quatre demandes exposées dans le cas de conscience suivant :

Les hosties consacrées venant à manquer totalement pour la communion de nombreux fidèles, le célébrant remplit de nouveau le ciboire vide, consacre et distribue la communion aux fidèles qui attendent. On demande :

— 1° Cette seconde consécration faite après la consécration du vin et l'absorption des saintes espèces est-elle valide ou licite (can. 817) ?

— 2° Que faut-il penser si cette consécration avait été faite après la consécration du vin, mais avant la communion au Précieux Sang ?

— 3° Le can. 817 s'écarte-t-il de l'esprit de la règle posée dans le missel romain, *De defectibus*, x, n. 3 et *de defectibus*, IV, n. 5 ?

— 4° Les paroles du can. 817, *extra missæ celebrationem*, sont-elles équivalentes à « après la consécration du vin » ou « avant l'absorption du Précieux Sang » ?

R. — Transcrivons tout d'abord les textes auxquels se réfère le second consultant :

De defectibus. — Tit. IV, *de defectu vini* : 3. Si celebrans ante consecrationem Sanguinis, quamvis post consecrationem Corporis, advertat aut vinum, aut aquam, aut utrumque non esse in calice, debet statim apponere vinum cum aqua, et facta oblatione, ut supra, consecrare, incipiendo ab illis verbis « *Simili modo*, etc. »

4. Si post verba consecrationis advertat vinum non fuisse positum, sed aquam ; deposita aqua in aliquod vas, iterum vinum, cum aqua ponat in calice, et consecret, resumendo a verbis prædictis « *Simili modo*, etc. »

5. Si hoc advertat post sumptionem Corporis vel hujusmodi aquæ, apponat aliam hostiam iterum consecrandam et vinum cum aqua in calice, offerat utrumque et consecret et sumat, quamvis non sit jejunus. Vel, si missa celebretur in loco publico, ubi plures adsint, ad evitandum scandalum poterit apponere vinum cum aqua, et facta oblatione ut supra, consecrare, ac statim sumere et prosequi cetera.

Tit. X. *de defectibus in ministerio ipso occurrentibus* : 3. Si sacerdos ante consecrationem graviter infirmetur, vel in syncopen inciderit aut moriatur, prætermittitur missa. Si post consecrationis corporis tantum, ante consecrationem sanguinis vel utroque consecrato id accidit, missa per alium sacerdotem expletur ab eo loco ubi ille desiit, et in casu necessitatis etiam per non jejunum... Si autem semiprolata forma corporis obiit sacerdos, quia non est facta consecratio, non est necesse ut missa per alium suppleatur. Si vero obierit semi prolata forma sanguinis, tunc alter prosequatur missam, et super eumdem calicem repetat integram formam ab eo loco : *simili modo postquam cœnatum est* ; vel posset super alium calicem præparatum integram formam proferre et hostiam primi sacerdotis et sanguinem a se consecratum sumere ac deinde calicem relictum semiconsecratum.

Canon 817. — Nefas est, urgente etiam necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque, extra missæ celebrationem, consecrare.

Disons immédiatement que le canon 817 ne s'écarte en rien des règles posées dans le missel romain. Nous l'avons rappelé en 1956, p. 77, en indiquant la raison d'être de ce canon :

Il est de l'essence du sacrifice eucharistique d'être représentatif de la passion et de la mort du Sauveur (*Conc. de Trente*, sess. XII, c. 1). Il faut, pour avoir une réelle et expresse représentation de la mort et de la passion du Sauveur, que la double consécration vienne manifester sacramentellement la séparation du corps et du sang. Eflusion réelle sur la croix ; à l'autel, effusion mystique, représentative de l'effusion réelle. Aussi l'Eglise, considérant, en fait, la double consécration comme nécessaire au sacrifice, n'accorde jamais de dispense [1], quelles que soient les graves raisons qu'on puisse apporter pour consacrer une espèce sans l'autre : Can. 817 : *Il est interdit, même devant l'urgence d'une extrême nécessité, de consacrer l'une des matières* (eucharistiques) *sans l'autre, ou même toutes les deux en dehors de la messe.*

Cette affirmation générale ne contredit en rien les règles rappelées par notre consultant : une application, écrivions-nous, concerne la validité de la consécration d'une seule espèce dans le sacrifice eucharistique :

Le cas peut se présenter *accidentellement* quand le prêtre, ayant l'intention d'offrir le sacrifice, s'aperçoit après la consécration qu'une des deux espèces fait défaut : pratiquement la difficulté porte surtout sur l'absence de vin (*De defect.*, tit. IV, n. 5) et parfois sur une hostie inapte au sacrifice (pain corrompu ou fait d'autre farine que celle du blé) (tit. III, n. 5). Les titres susindiqués du *De defectibus* rappellent expressément qu'il faut corriger ce défaut par une consécration nouvelle des deux espèces, la double consécration étant requise pour renouveler l'acte du Christ à la dernière Cène (*Ibid.*, p. 77).

Une seule exception est prévue (*De defectibus*, tit. IV, n. 5). Laissons ici parler M. le chanoine de Clercq, commentateur du canon 817 dans le *Traité de Droit canonique* de R. Naz :

Si le prêtre s'aperçoit qu'il n'a consacré qu'une espèce avant d'avoir communié à l'autre, il doit reprendre la consécration omise (*De defectibus*, tit. III. n. 5 et tit. IV, n. 4). S'il s'en aperçoit après la communion à l'espèce qui a été consacrée, il devrait aussitôt re-

[1] Sans doute, on allègue des dispenses de ce genre qui auraient été accordées jadis. Innocent VIII aurait dispensé les prêtres de Norvège de la consécration du vin. Innocent IV, antérieurement, aurait accordé des privilèges analogues. Au concile de Trente, on a rapporté un fait semblable de la part de Sixte IV. Ces historiettes sont à reléguer parmi les fables qu'aucun historien sérieux ne saurait retenir. Cf. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. I, n. 264.

prendre la double consécration et communion. Néanmoins, pour éviter un scandale (et c'est ici l'exception) si c'est la consécration sous l'espèce du vin qui n'a pas eu lieu, il pourra se contenter de faire uniquement celle-ci et de communier ensuite sous cette espèce (*De defectibus*, tit. IV, n. 5. Par contre le missel romain ne prévoit pas une latitude analogue, si c'est la consécration sous l'espèce du pain qui n'a pas eu lieu (*De defectibus*, tit. III, n. 6).

* *

Jusqu'ici, pas de désaccord possible. La controverse commence au sujet de la consécration d'une espèce — le pain plus spécialement — en l'absence de toute volonté du prêtre de consacrer l'autre espèce. Cette consécration séparée est-elle valide ?

Dans le traité *De sanctissima Eucharistia* de A. Van Hove (Malines, 1933), nous lisons (p. 115) :

> Si autem deficiat intentio consecrandi alteram speciem, res controvertitur :
>
> *a*) Plerique affirmant validam consecrationem, allegantes efficaciam verborum non pendere ab intentione alteram speciem consecrandi : verba semper efficiunt quod significant.
>
> *b*) Pauci vero negant, quia, aiunt, sacramentum non potest a sacrificio separari ; atqui absentia intentionis alteram speciem consecrandi excludit sacrificium.

L'alternative de ces deux opinions est un peu simplement exprimée et appelle d'autres précisions. Nous avons apporté ces précisions dans l'article du 15 avril 1954, concernant « le Défroqué ». De Lugo, écrivions-nous, qu'on représente comme ayant enseigné l'invalidité d'une telle consécration, nous met sur la voie des nuances nécessaires :

> Les uns, proposant une solution extrême, ont dit... que la consécration d'une seule espèce serait invalide. Cette opinion, rapportée par Innocent IV (*De officio Missæ*, c. XXIII) est rejetée par tous, parce que, sans aucun fondement, elle s'affirme contre la vérité des paroles de la consécration. La consécration de chaque espèce est absolue et produit donc son effet avant la consécration de l'autre espèce (*De eucharistia*, disp. XIX, n. 102)... En fait, tous les prêtres consacrant soit par erreur, soit de propos délibéré, une espèce sans l'autre, consacrent validement, *parce qu'ils n'excluent pas absolument et d'une manière efficace l'intention d'offrir un sacrifice*, mais ils veulent consacrer de la meilleure façon qu'ils le peuvent et ainsi, ils veulent, au moins implicitement, par la consécration de la seule hostie, *commencer le sacrifice de telle sorte que, s'il leur était possible, il serait complété par la consécration du calice*, si toutefois on le leur apportait. Donc, ils ont déjà, dans la consécration de la seule hostie, l'intention d'offrir partiellement le sacrifice. (*Ibid.*, n. 104).

Retenons du grand théologien jésuite cette affirmation, que le prêtre, en ce cas, doit avoir la volonté, tout au moins implicite, d'offrir partiellement le sacrifice. Ce fut peut-être le cas de ces prêtres prisonniers de guerre, dont nous avons relaté les messes célébrées avec la seule espèce du pain [2]. Il faudrait en juger tout autrement,

> si le prêtre, s'apercevant qu'il ne peut offrir le sacrifice sans la consécration des deux espèces et prévoyant qu'il ne peut consacrer l'une sans l'autre, voulait en consacrer une seule, excluant complètement l'intention d'offrir même partiellement le sacrifice par cette consécration... alors (c'est encore de Lugo qui parle) nous affirmons qu'il ne consacrerait pas, parce que la volonté de consacrer doit être au moins une volonté implicite d'offrir partiellement ou de commencer le sacrifice eucharistique (*Ibid.*).

Mais à quel signe extérieur pourrons-nous juger en toute prudence que cette intention de commencer le sacrifice n'existe pas et ne peut exister ? Ici, un théologien récent vient compléter les nuances esquissées par de Lugo, le P. M. de la Taille, dans son *Mysterium fidei* Eluc. XXXV. Pour cet auteur,

> l'eucharistie n'est sacrement que parce qu'elle est d'abord un sacrifice : pour que la consécration soit valide, il faut donc que les paroles consécratoires renferment quelque élément indiquant qu'il s'agit de réaliser, non une présence quelconque, mais une présence d'immolation et de sacrifice, comme au Calvaire. Ainsi l'intention de consacrer doit être celle qu'a eue Jésus-Christ : *intention d'offrir le sacrifice eucharistique, intention de faire ce que Jésus-Christ a fait à la dernière Cène et qu'il a ordonné de faire après Lui.* (Résumé dans l'*Ami*, 1956, p. 77 ; cf. 1954, p. 238).

En conséquence nous admettons volontiers que la consécration de l'espèce considérée comme matière valide a été elle-même valide, quand elle a été faite *dans le cadre du sacrifice eucharistique*, et quand c'est indépendamment de la volonté du célébrant que l'autre consécration n'a pu être faite validement. Consécration valide, mais sacrifice incomplet... Mais toute consécration faite en dehors de la messe, c'est-à-dire en dehors du sacrifice tel que Jésus l'a voulu et institué est nulle. Nulle, la consécration des « messes noires » ; nulle, la consécration faite par un mauvais prêtre d'une boulangerie entière, ou celle du « Défroqué » dans une boîte de nuit ; nulle, la consécration d'un ciboire faite en dehors de la messe, pour suppléer au défaut d'hosties consacrées un jour de communions nombreuses... (cf. *Ami*, 1956, p. 78).

* *

Consécration faite « *en dehors de la messe* »... C'est ici le point crucial des consultations proposées. Car nos deux consultants parlent de consécrations faites *au cours de la célébration de la messe*, soit immédiatement après la consécration du pain et du vin, soit avant la communion du prêtre. Faut-il comprendre qu'une telle consécration doit être comprise comme si elle était fait *extra missæ celebrationem ?*

Notre réponse sera nette. Etant donné que la messe consiste essentiellement dans la double consécration du pain et du vin, une autre consécration survenant soit avant, soit après la communion (peu importe) doit être considérée comme réalisée *extra missæ celebrationem*, et elle ne peut être envisagée comme un sacrifice commencé, incomplet... Le premier consultant l'a si bien senti qu'il regrette que le célébrant n'ait pas consacré de nouveau un peu de vin afin d'offrir un nouveau sacrifice..., ce qui, du reste, eût été parfaitement répréhensible.

A notre humble avis — qui n'a aucune prétention de s'imposer, mais qui nous semble se jus-

[2] Voir *Ami*, 1947, p. 374.

tifier par de bonnes raisons — les consécrations dont on nous a parlé dans les présentes consultations ont été invalides. Elles ont été faites, matériellement parlant, au cours d'une messe, mais non dans le cadre du sacrifice eucharistique.

A. MICHEL.

COMMUNION ET IGNORANCE ?...

Q. — Que faut-il penser de cette affirmation : « Si quelqu'un mange le pain eucharistique sans le savoir, il ne commet pas un sacrilège ; mais il ne fait pas non plus une « communion ». Il l'a pris comme du pain ordinaire et n'en reçoit pas une parcelle de grâce ? »

R. — Généralement les auteurs ont omis de traiter cette question, tant la réponse leur paraît simple et facile. Il est évident, en effet, que, pour recevoir un sacrement, il faut le vouloir et savoir qu'on le reçoit. Or, dans le cas présent, il n'y a ni volonté, ni connaissance. Donc...

Après avoir cherché en maints auteurs une réponse directe, nous avons enfin pu cueillir quelques lignes dans le traité *De sanctissima Eucharistia* de Van Hove (Malines, 1933). Nous transcrivons :

Ex eo quod Baptismus ad validam Eucharistiæ susceptionem requiritur, non tamen concludatur non baptizatos, supposito quod recipiant Eucharistiam, non vere recipere corpus Christi. Præsentia realis, sicut non desinit per indignam Eucharistiæ tractationem, ita non desinit ex eo quod infidelis sacras species manducet. Non baptizatus Christum sumit quidem realiter, sed mere materialiter et non sacramentaliter, id est, nullam potest gratiam ex præsentia Christi accipere, non tantum quia est positive indispositus, sed quia deficit prima ac essentialis conditio ad gratiam sacramentalem accipiendam, sc. caracter baptismalis...

Ad validam Eucharistiæ susceptionem in adultis insuper requiritur, sicuti pro ceteris sacramentis, *intentio* saltem habitualis Sacramentum suscipiendi. Quare baptizatus sumens hostiam et nesciens eam esse consecratam, materialiter tantum et non sacramentaliter Christum susciperet, ut modo de non baptizato dictum est (p. 160).

La cause est entendue. Nous ne pouvons que souscrire à l'affirmation sur laquelle on nous consulte.

A. M.

SUR LE BAPTEME

I. Q. — Deux jeunes gens que je ne connaissais pas, entrent un soir à l'église. L'un d'eux me présente une petite bouteille et me demande de « l'eau bénite ». Ce qui fut fait.

Ces jours derniers, je rencontre l'un de ces deux jeunes. Il est marié et père d'un enfant. Pour se faire reconnaître, il me dit qu'il est venu un soir me demander de « l'eau bénite » et il engage la conversation sur la religion.... sur le baptême, etc. Bref, j'apprends de sa bouche qu'il est venu chercher cette « eau bénite » pour baptiser son enfant, qu'il l'a effectivement baptisé le soir même de ce jour à la maison. L'enfant n'était pas en danger de mort.

Quid de ce baptême ?

A-t-on vraiment voulu faire ce que fait l'Eglise, puisque sciemment on a voulu se passer du prêtre ?

Baptême naturellement non inscrit au registre.

Comment savoir d'une manière certaine les rites faits, les paroles prononcées ?

Que devrait faire le prêtre à qui on présenterait un jour cet enfant ?

R. — Trois questions se posent à propos de ce cas.

1. — Quant à la validité du Baptême : a) *Ex parte ministri :* L'Eglise reconnaît au laïc — et même à l'incroyant — le pouvoir de conférer le baptême et elle ne fait pas du danger de mort une condition *sine qua non* de ce pouvoir. De ce point de vue le baptême est donc valide.

Toutefois il est une autre condition absolument requise du ministre pour la validité : c'est l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Dans le cas présent, le fait de s'être passé du prêtre ne s'oppose pas nécessairement à cette intention. D'une part, en effet, nous venons de dire que le baptême conféré par un laïc était valide de ce point de vue. Et d'autre part l'intention de « faire ce que fait l'Eglise » déborde de très loin la question du ministre ; elle porte non seulement sur le rite mais sur l'effet du sacrement, c'est-à-dire le salut par le Christ et l'incorporation à l'Eglise. Or il n'est pas douteux qu'on ait voulu faire de l'enfant un chrétien en le baptisant. La demande de l'eau bénite, à elle seule, en est un indice. Sous ce jour aussi, par conséquent, le baptême apparaît valide.

b) *Ex parte ritus.* Aucune difficulté pour la matière du point de vue de la validité, puisque de l'eau naturelle eût suffi. Reste la forme... et la concomitance de celle-ci avec l'ablution. Une probabilité existe en faveur de la rectitude du rite, mais elle ne suffit pas et il convient de s'en enquérir. C'est relativement facile puisque le contact a été pris et repris avec celui qui a baptisé.

2. — Quant à la licéité : la question ne se pose même pas tant il est clair que ce baptême est gravement illicite à tout point de vue : ministre, rite, etc... L'ignorance, la bonne foi ne sont pas pour autant à exclure chez l'homme en question.

3. — Que doit faire le prêtre ? — La première chose à faire est de s'assurer de la validité du baptême par l'enquête dont nous avons parlé ; ensuite, s'il est valide, de suppléer les cérémonies et de rédiger l'acte de baptême pour le porter au registre paroissial. Enfin, de garder le contact avec ces paroissiens, pour le moins assez ignorants et originaux.

* *

II. Q. — Une mère tente de s'asphyxier avec son fils. Le fils succombe seul. Cette mère était sans religion, non baptisée, athée et de conduite douteuse pour le moins ; mais depuis la mort de son enfant, elle a déclaré à une de ses cousines, au sujet de sa conversion, qu'elle *désirerait* être baptisée. Or pratiquement, elle n'a rien fait en ce sens de très positif.

Récemment, elle est hospitalisée après une nouvelle tentative de suicide, acte lucidement prémédité comme en témoigne une lettre quelle avait écrite. Aucune allusion, dans cet écrit, relative au plan religieux. Elle reste plusieurs jours dans le coma. Entre temps, sa cousine qui peut témoigner de ce « désir » de baptême, m'informe de la volonté de l'asphyxiée. Je la baptise sous condition. Demeurant toujours dans le coma, cette personne, à mon sens, « méritait » de rece-

voir aussi le sacrement de l'Extrême Onction, ce qui fut fait. Elle décéda le lendemain.

1° Devais-je administrer le baptême ?

2° Un théologien me fait remarquer que l'administration du sacrement *des malades* était acte déplacé et inutile.

3° Cette personne, devenue sans doute chrétienne par le baptême, avait-elle droit : *a)* à une simple « levée de corps » *in nigris ?* — *b)* à une messe de *Requiem* là où elle a été inhumée ?

Je me suis contenté d'une levée de corps liturgique habituelle. Je n'ai pas pu en référer à notre Ordinaire, la dépouille mortelle ayant été *immédiatement* dirigée ailleurs.

R. — *Ad 1.* — Une observation préalable st à faire : cette femme était très probablement une malade ;l'on n'a pas à plus s'étonner de ses tentatives de suicide que de son comportement d'ensemble ou, en particulier, de son désir à éclipses du sacrement de baptême. On peut considérer que ce désir a été réel et qu'il n'a pas été rétracté, même si elle n'a pratiquement rien fait pour le mettre à exécution. On pouvait donc la baptiser, du moins sous condition : ce qui fut fait.

Ad 2. — On voudrait savoir pourquoi le théologien mis en cause trouvait déplacée l'Extrême Onction donnée ensuite... Est-ce parce que donnée à l'article de la mort ? Mais chacun sait qu'elle est donnée non seulement à des malades en danger de mort, mais à des mourants. Est-ce parce que donnée après un baptême douteux ? Mais il est évident qu'un sacrement douteux peut avoir été valide et que l'Extrême Onction aura été, sans doute, donnée sous condition à l'exemple du baptême. Est-ce enfin parce que donnée immédiatement après le baptême ? Mais il est certain qu'un adulte baptisé à son lit de mort peut être oint immédiatement après son baptême, d'après une réponse de la S. C. de la Propagande, en date du 26 septembre 1821 (cf. *Catholicisme,* IV, col. 1004; Cappello, *De Ext. Unct.,* n° 222). Qu'on ne dise donc pas que l'onction des malades était inutile en la circonstance[1] : sa portée n'est pas seulement pénitentielle ; nul n'a le droit d'oublier que la grâce du sacrement déborde cet aspect : elle est réconfort pour l'âme dans « l'agonie », et peut être aussi guérison pour le corps. On a bien fait de la donner.

Ad 3. — Il eût été bon de recourir à l'Ordinaire. Dans l'impossibilité de le faire, on avait les préceptes du Droit général et du droit diocésain comme bases de solution. Tout baptisé a droit à la sépulture ecclésiastique (can. 1239, § 3). Mais ceux qui se sont donné la mort de propos délibéré en sont privés (can. 1240, § 1, 3°).

Ici cependant, l'on conviendra que la sanction ne s'applique pas, si le suicide n'a été que l'acte irresponsable d'une malade mentale. D'autre part le baptême, même sous condition, donne certainement droit aux honneurs de l'Eglise. Il convient toutefois de prévenir tout étonnement ou scandale (can. 1240, § 2) de la façon la plus opportune, et c'est ici que peut intervenir pour sa part une réduction au minimum des pompes extérieures. Les statuts diocésains fournissent d'ordinaire des indications plus précises à ce sujet, en tenant compte de toutes les conditions locales. Mais une levée du corps liturgique (pourquoi *in nigris ?*) et une messe de *Requiem* semblent avoir été légitimes dans le cas présent tel qu'il est exposé par notre correspondant.

J.-C. DIDIER.

1 Voici ce que dit Cappello, dont l'autorité n'est pas discutable :

« Ex communi certaque sententia, si quis in fine vitæ gravi morbo correptus baptizetur, *potest* et *debet* ei sacramentum hoc ministrari, etiamsi nullius peccati conscientiam post baptismum habeat. Quod confirmatum est responso S. Congreg. de Prop. Fide diei 26 sept. 1821, quo declaratum fuit ungendum esse paganum adultum graviter decumbentem *immediate* post baptismum (cf. *Collect.* I, n. 768). »

QUE VAUT UN MARIAGE CONTRACTE ENTRE UNE SCHISMATIQUE BAPTISEE ET UN INFIDELE ? CE MARIAGE PEUT-IL ETRE DISSOUS ? PAR QUI ?

Q. — Une veuve, jeune encore, baptisée catholique, se propose d'épouser un non-baptisé, qui, soucieux de réaliser une unité de sentiments aussi profonde que possible avec sa future épouse, songerait à se faire baptiser, dans un avenir plus ou moins prochain. Si le baptême n'a pas lieu avant le mariage, la dispense de disparité de culte ne paraît pas soulever de difficultés, car le futur, bien disposé, signera tous les engagements requis en pareil cas.

Mais il y a une autre question qui me préoccupe davantage et m'incite à recourir aux lumières de l'*Ami.* Ce non-baptisé a jadis contracté une union purement *civile* avec une « personne déplacée », qui a toujours prétendu avoir été *baptisée* et élevée dans la *religion orthodoxe.* Il s'agit de savoir ce que vaut ce mariage aux yeux de l'Eglise et en regard du droit naturel. Je n'arrive pas à me faire une opinion en analysant le canon 1099, et les auteurs ne sont pas explicites sur ce cas.

Est-ce que n'importe quelle forme suffit pour la validité des mariages de non-catholiques baptisés ? Est-il bien sûr que cette orthodoxe, qui ne s'est souciée en aucune façon des lois de sa propre Eglise, ait contracté un mariage valide ? Quel critère appliquer, dans ce cas, pour juger de la validité ?

Enfin, dans l'hypothèse où l'on devrait tenir le premier mariage pour *valide,* y aurait-il une *possibilité de le dissoudre* et faisant appel à quelque « privilège » (paulinien ? de la foi ?...), si le mari se convertissait et recevait le baptême ?

J'ai bien l'intention de soumettre ce cas à l'autorité diocésaine. Mais dans l'hypothèse où elle se déclarerait incompétente, devant quelle juridiction pourrait-on porter cette affaire compliquée ?...

R. — Notre consultant pose en réalité *deux problèmes* très importants, dont la solution exige un appel à des principes fort différents.

I. — *Que vaut le premier mariage,* contracté entre un infidèle et une schismatique baptisée, devant l'officier d'état civil ? (Nous écartons délibérément l'hypothèse de l'absence de baptême chez cette orthodoxe : si elle a vraiment reçu le baptême, ce baptême orthodoxe doit être tenu pour valide ; et le fait qu'elle a été « *élevée* dans la religion orthodoxe » indique assez qu'elle n'a pas été privée de ce sacrement essentiel à toute vie chrétienne).

1° Il faut souligner tout d'abord qu'il n'y a pas lieu de faire appel au canon 1099 pour résoudre

ce premier problème. Le cas de cette femme ne rentre dans aucune des catégories prévues par le canon en question, attendu qu'elle n'*a pas été baptisée dans l'Eglise catholique*. Même si l'on admet que son mariage a été contracté « sous le régime du Code » — c'est-à-dire entre le 19 mai 1918 et le 1er janvier 1949 [1] — la jeune fille, bien que née d'acatholiques et élevée dans le schisme, n'avait pas reçu le baptême « dans l'Eglise catholique »; elle n'était donc pas tenue à la « forme canonique ».

Ne l'ayant pas observée, elle a néanmoins contracté un mariage valide ; — ou, plus exactement, son mariage ne fut pas invalide pour non observation du canon 1099.

2° Eût-il été nécessaire, pour assurer la validité de ce mariage, que le couple se présentât devant le ministre schismatique, en raison de l'appartenance de la future à la religion orthodoxe ? Certainement non ; car, ainsi que le note justement Payen (*De matrim.*, t. III, n. 205) il n'existe pas, *en droit*, de pouvoir religieux légitime en dehors de l'Eglise catholique. Celle-ci n'ayant pas imposé la forme canonique aux schismatiques, même validement baptisés, lorsqu'ils se marient entre eux ou avec un acatholique (infidèle ou hérétique), la jeune fille orthodoxe se trouvait *libérée* de « toute forme de célébration », puisque les formalités de l'Eglise schismatique (si elles existent et sont imposées) constituent une loi qui est sans valeur, parce que n'émanant pas d'une autorité religieuse légitime.

3° Restait le mari, non baptisé. Pour lui, évidemment il ne pouvait être question de « forme canonique », puisqu'il n'était pas sujet de l'Eglise. Mais comme le bien commun exige que le mariage ne soit pas chose « clandestine », ni abandonnée totalement au caprice des contractants, il est nécessaire que ce contrat soit réglé par des lois positives et soumis à une autorité. A défaut d'autorité *religieuse* (puisqu'il n'en existe pas de légitime en dehors de l'Eglise catholique) c'est au « prince », c'est-à-dire à l'autorité civile qu'il appartient [2] de régler ce qui concerne le mariage des non-baptisés.

Il semblerait donc que l'époux non-baptisé était « tenu » de se soumettre à la « forme » prescrite par le droit civil : dans la plupart des codes modernes, ces formalités qui consistent ordinairement dans la présence d'un officier de l'état civil et de deux témoins, sont exigées *ad validitatem*. Indirectement, *vi concomitantiæ*, l'épouse aurait été soumise aux mêmes formalités.

4° Mais ici une difficulté, — au moins théorique — se présente. Quand il s'agit d'un mariage « dispar », c'est-à-dire entre une partie baptisée validement (que ce soit dans l'Eglise catholique ou en dehors) et une partie non-baptisée, la question se pose de savoir si les empêchements dirimants (ou la « forme » de célébration) établis par l'autorité civile lient toujours la partie infidèle, tandis que la partie baptisée est soumise aux empêchements de la loi canonique. La valeur et la permanence des empêchements du droit civil est soutenue par Gasparri (*De matr.*, édit. 1932, n. 256) et un petit nombre d'auteurs (De Becker, Linneborn). Le plus grand nombre (Wernz-Vidal, Cappello, De Smet, Vlaming-Bender) nie toute compétence de l'Etat dans le cas d'un mariage *dispar* ; tandis que quelques-uns maintiennent cette compétence de l'Etat en matière d'empêchements dirimants, mais la rejettent pour ce qui concerne la « forme » de célébration (Vermeersch, dans *Gregorianum*, 1926, p. 141 ; Claeys-Bouuaert, *De Sacramentis*, n. 223 ; Vromant, *De Matr.*, n. 9-10).

Pratiquement, pour tous les mariages célébrés « devant l'Eglise » (*coram Ecclesia*) on ne tient pas compte des exigences (douteuses) du droit civil, et le mariage est considéré comme valide (can. 1014) dans la perspective du seul droit ecclésiastique.

Dans le cas qui nous est proposé, la jeune schismatique n'étant pas soumise à la « forme canonique », il reste que son mariage avec un non-baptisé doit être tenu pour *valide*, ayant été célébré avec les seules formalités civiles. Seul un empêchement de droit divin (que rien ne laisse soupçonner dans la consultation) pourrait mettre obstacle à sa validité.

* *

II. — Il nous faut répondre maintenant à la seconde question de notre correspondant :

Ce mariage « dispar », validement contracté et consommé, entre une baptisée et un infidèle, est-il absolument *indissoluble ?*

Intrinsèquement, c'est-à-dire par l'intervention de la seule volonté des contractants, il faut répondre : *oui*.

Mais *extrinsèquement*, en faisant appel au pouvoir suprême du Souverain Pontife, nous pouvons répondre : *non*.

Il n'y a pas matière, *in casu*, à l'application du « privilège paulin », attendu qu'il ne s'agit pas d'un mariage *legitimum*, c'est-à-dire contracté entre deux infidèles : l'un se convertissant, l'autre refusant de cohabiter pacifiquement avec lui *sine contumelia Creatoris*. D'ailleurs l'usage du privilège paulin n'est pas réservé au seul Souverain Pontife.

Le présent mariage peut être dissous par l'autorité suprême dans l'Eglise, en vertu du fameux

[1] On sait que c'est à cette dernière date qu'est entré en vigueur le *Motu proprio* du 1er août 1948, qui *supprimait* la seconde partie du § 2 du canon 1099, à partir de « *item ab acatholicis nati...* ». — Il en résulte qu'à partir de 1949, *tous les baptisés dans l'Eglise catholique* sont soumis à la forme canonique.

[2] Nous laissons de côté les discussions qui divisent les auteurs au sujet de la *nature* de ce droit de l'Etat sur le mariage des infidèles. Les uns, comme Gasparri (*De Matr.*, t. I, n. 255), prétendent que ce pouvoir est « originaire » (*nativus, originarius*, encore qu' « hypothétique », c'est-à-dire à défaut d'autorité religieuse légitime). Dans le même sens, De Smet (*De spons. et matr.*, n. 435) affirme que la compétence du « prince civil » est foncière, radicale, propre (*per se et non per accidens*). A l'opposé, Cappello (*De Matr.*, n. 79) qualifie ce pouvoir de « dévolutif », c'est-à-dire supplétif, accidentel, en raison de la nécessité qui incombe à l'Etat de pourvoir au bien social. Dans le même sens : Billot, Leitner, Payen.

Il y a peut-être plus d'opposition dans les mots que dans le fond, entre ces diverses opinions ; — d'autant plus que les partisans de la compétence « dévolutive » admettent que les lois civiles sont la source du droit (*fons juris*) dans les causes matrimoniales des infidèles (Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, v, n. 14).

privilège pétrinien (dont l'*Ami* parlera prochainement *ex professo*, puisque la curiosité de ses lecteurs sur ce point lui vaut une surabondance de questions).

Disons simplement aujourd'hui que ce « privilège » dit « de Pierre » (parce que son usage n'est pas, — comme celui « de Paul », — délégable, ou du moins délégué dans l'état présent de la discipline, par le Souverain Pontife) n'est autre chose que l'application du « *pouvoir ministériel* » (de « lier et de délier », qui est l'apanage du successeur de Pierre) à « tout mariage qui n'est pas *à la fois* « *ratum* ET *consummatum* ».

Or, le mariage de la schismatique baptisée avec un infidèle, s'il peut être « présumé » *consommé* (can. 1015, § 2), n'est pas considéré, dans la jurisprudence actuelle du Saint-Siège, comme « sacramentel » (*ratum*) [3]. En conséquence, il rentre dans la catégorie de ceux sur lesquels le Souverain Pontife peut exercer son pouvoir de dissolution, autrement dit de « dispense » (bien que le terme soit ambigu). Tout comme le mariage non-consommé, — bien que valide, — il n'a pas cette fermeté « absolue » qui le rende non pas seulement intrinsèquement, mais aussi extrinsèquement *indissoluble*.

C'est donc au Saint-Office qu'il faudra exposer le cas avec toutes ses circonstances, sans oublier les motifs graves qui inclineront le Saint-Père à accorder cette *faveur :* car il s'agit bien d'une « faveur » et non pas d'un « droit ».

La demande sera transmise par les soins de la curie épiscopale, qui s'inspirera pour la rédaction et le contenu, de l'Instruction (non publiée aux *Acta*) du Saint-Office du 1er mai 1934, qui a été envoyée à tous les Ordinaires.

A. Bride.

[3] Il semble bien que le moment soit venu de mettre un point final aux discussions qui encombrent encore trop de manuels : un mariage « dispar » est-il « sacrement » au moins pour la partie baptisée ? Le sacrement peut-il « *claudicare* » ? etc... La *pratique* du Saint-Siège a tranché la controverse. En rompant le lien des mariages ainsi conclus, il a démontré qu'ils n'étaient pas vraiment « sacrements ».

ORDRES RELIGIEUX ET ORDRES MENDIANTS

Q. — Pourquoi distingue-t-on des Ordres religieux et des Ordres mendiants ? La vie monastique n'implique-telle pas la pauvreté ? Je ne m'explique pas pourquoi on voit encore attribuer le titre de « mendiants » à des Ordres qui semblent prospères.

R. — On ne peut ici que donner quelques indications sur cette question qui fut très discutée au cours des âges. Nous rappellerons d'abord quelques textes du Code donnant la législation actuelle, puis succinctement certaines données historiques ; enfin, nous dégagerons les caractéristiques des Ordres Mendiants en les distinguant des moines.

I. — La Législation actuelle

1. — Le canon 487 définit l'état religieux comme un mode de vie en commun, dans lequel les fidèles assument, outre les préceptes communs, également les conseils évangéliques à observer par les vœux d'obéissance, chasteté et pauvreté.

D'où trois éléments caractéristiques de l'état religieux :

a) Il est essentiellement un état de vie communautaire. On sait que la chose ne fut pas si claire dès le début : les premiers religieux étaient des ermites, comme l'indique encore l'étymologie du mot : moine. Ici, on précise que la vie religieuse implique un état de vie en commun, lequel sera déterminé par une règle et vécu sous l'autorité d'un supérieur. Ce qui est à retenir, semble-t-il, est l'incorporation à une société approuvée, et non pas nécessairement la cohabitation sous un même toit avec la participation à une même table et un vêtement commun.

b) La stabilité. La notion de *status* indique une condition stable de vie, impliquant les vœux, qui doivent être publics [1]. L'étendue et l'observation de ces vœux sera déterminée par les Règles et Constitutions de chaque religion (can. 593).

c) Enfin, les religieux sont ceux qui font publiquement profession de tendre à la perfection par la pratique des conseils évangéliques.

2. — On retiendra maintenant quelques-unes des définitions du canon 488 :

a) D'abord, le terme générique : *religion*, indique une société, approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, où les membres, selon les lois propres de la société en question, émettent des vœux publics, perpétuels ou temporaires, mais qui devront être renouvelés lorsque le temps sera écoulé ; et ainsi, les membres tendent à la perfection évangélique.

Le terme abstrait *status* du canon 497, est ici remplacé par *societas*, ensemble d'hommes. Il faudra la reconnaissance officielle par l'Eglise, et chaque religion se différenciera par ses Règles et Constitutions.

b) On appelle *ordre* une *religion* dans laquelle on émet des vœux solennels [2]. Il n'est d'ailleurs pas exigé que tous les membres fassent ces vœux solennels.

c) Une *Congrégation monastique* est l'ensemble — *conjunctio* — de plusieurs monastères indépendants — *sui juris* — sous un seul supérieur. Il s'agirait plutôt ici d'une certaine fédération de monastères autonomes.

d) Par contre, dans une *Congrégation religieuse*, on n'émet que des vœux simples, perpétuels ou temporaires, par opposition à un *Ordre*, où l'on émet des vœux solennels.

e) Une *maison religieuse* est la maison d'une religion.

f) Une *Province* est l'union de plusieurs maisons religieuses entre elles sous l'autorité d'un même supérieur.

On voit donc la différence entre une *Congrégation monastique* et une *Province :* la province est *pars religionis ;* ce qui existe d'abord, c'est la religion, laquelle se divise en provinces, érigées

[1] Aux termes du canon 1308, § 1, le vœu est public s'il est accepté au nom de l'Eglise par le légitime supérieur ecclésiastique ; sinon, il est privé.

[2] Voir l'article *Congrégation monastique*, dans *Dict. de droit canon*, t. IV, col. 167-181.

par décrets du supérieur compétent, comme cela se fera dans les Ordres Mendiants. Dans une Congrégation monastique, au contraire, ce qui existe d'abord, ce sont les différents monastères qui seront postérieurement unis en Congrégation, les liens entre les différents monastères étant plus lâches qu'entre les différentes provinces d'une religion.

g) Les *religieux* sont ceux qui émettent des vœux dans une religion ; si c'est dans une congrégation religieuse, on aura les *religieux à vœux simples* ; si c'est dans un ordre, ce sera les *réguliers* ; les *sœurs* seront les religieuses à vœux simples ; les *moniales*, les religieuses à vœux solennels...

On remarquera que, dans toutes ces définitions il n'est pas question des moines. Quant aux Mendiants, on en trouve mention au canon 621, § 1 ; et le Code n'emploie pas à leur sujet le mot : « moine », mais le mot : « régulier » : *Regulares, qui ex instituto mendicantes vocantur et sunt*... Les franciscains et les dominicains, qui sont mendiants [3] ne sont-ils donc pas des moines, bien que réguliers, émettant des vœux solennels dans un Ordre ? Un peu d'histoire est nécessaire pour répondre à cette question.

II. — Quelques données historiques

1re phase. — Voyons les religieux, tels qu'on les connaît au XIe siècle. Il semble bien que, en Occident du moins, on ne trouve que les moines. Les derniers fondés sont sans doute les Chartreux à la fin du XIe siècle [4]. Il est vrai qu'à côté des moines, on trouve les chanoines réguliers :

« Jusqu'à l'époque de saint François, la vie religieuse ne connaît que deux formes : la forme canoniale et la forme monastique, dont la vie érémitique n'est qu'une variété. Le chanoine est clerc par vocation ; le moine, au contraire, est laïc ; le premier est attaché au culte, au ministère de l'autel ; le second est de préférence adonné à des travaux matériels ; et, à l'heure où François paraît, il y a des moines contemplatifs, laboureurs, tisserands, soldats. Le moine et le chanoine pratiquent tous deux des jeûnes nombreux, l'abstinence perpétuelle, la coulpe, la discipline ; aucun d'eux n'est voué *spécialement* à l'apostolat. La Règle attribuée à saint Augustin avait été jusqu'alors la grande charte de la vie canoniale, tandis que la Règle de saint Benoît était la charte de la vie monastique. Tous les autres fondateurs s'étaient inspirés de leurs idées ; aucun n'avait pensé à s'écarter de ces deux grands types accoutumés de la vie religieuse ; aucun surtout n'avait songé à interdire à son Ordre, en vertu des conseils évangéliques, la pauvreté. Les différentes familles bénédictines en particulier, ont de vastes domaines qu'elles savent mettre en valeur par le travail des paysans et des serfs. Les Chartreux, avec un revenu calculé sur le nombre des moines, ne possèdent que le minimum indispensable à leur entretien, et se livrent à la vie contemplative. » [5].

Comment en est-on arrivé là ? Sous l'influence de plusieurs raisons, parmi lesquelles on peut noter : un certain besoin de quitter le monde, et en particulier de se retirer au désert où l'on va à la fois se purifier et poursuivre le démon jusque-là ; par ailleurs, au lendemain des persécutions surtout, la vie religieuse est considérée comme un succédané du martyre. Mais aussi, il y a le fait que, vers la fin de l'empire romain, on voit qu'on atteint la fin d'une civilisation, et qu'un monde entier s'écroule avec ses institutions — lesquelles, d'ailleurs, rendent la vie insupportable pour tous. — D'où on va se retirer du monde, de cette société qui croule ; on va vivre intégralement la vie chrétienne dans des communautés qui seront constituées, sans rien demander au monde. Le genre de vie religieuse s'inscrit, au haut Moyen Age, dans le cadre des institutions, en particulier dans le cadre domanial. Chaque abbaye est autonome, même quand elle entre dans une fédération, comme le fera Cluny. Elle est installée sur un domaine, à l'instar du fief. Elle vit en autarcie. Si chaque moine en particulier fait vœu de pauvreté, l'abbaye possède le terrain sur lequel elle est installée et où elle vit sous l'autorité du Père Abbé, véritable Seigneur du lieu. Le vœu de stabilité émis par le moine vise le terrain, l'abbaye en laquelle il entre pour poursuivre, dans la vie contemplative, son salut individuel, sa propre perfection, loin des villes, loin du monde : voilà réalisé le monastère *sui juris* du canon 488.

« La vie religieuse ainsi est à l'image du régime féodal : le moine et le chanoine sont devenus de véritables seigneurs féodaux. Cependant, la société éprouve maintenant de nouveaux besoins ; des tendances démocratiques se font jour, et, dans la vie religieuse, de nouvelles formes ont tenté de se produire » [6].

2e phase. — Voici qu'en effet aux XIIe-XIIIe siècles se fait jour une nouvelle société. A grands traits on pourrait la caractériser ainsi : alors que jusque-là elle avait été essentiellement féodale, on assiste à la naissance des villes et de la classe bourgeoise, avec une tendance à la démocratisation et à la décentralisation. On circule davantage — les personnes, et, avec elles, l'argent, qui, avec les échanges, prend de plus en plus d'importance. Il ne s'agit plus de se retirer du monde, mais de christianiser la nouvelle forme de société. Alors que jusque-là le religieux poursuivait loin du monde sa propre perfection dans la contemplation, sa vie sera désormais davantage axée sur l'apostolat. « *Ora et labora* », disait la Règle bénédictine ; on dira maintenant : « *prædica* ».

[3] On sait que, parmi les Mendiants, on distingue. d'abord les « quatre grands » : Frères prêcheurs, Frères mineurs, Ermites de saint Augustin, Carmes ; ensuite, les Ordres moindres : Servites, Jésuates, Minimes, et les deux Ordres pour le rachat des captifs : Trinitaires et Mercédaires. D'autres Ordres ont eu part aux privilèges des mendiants, sans être classés officiellement parmi eux.

[4] C'est en 1092 que le pape Urbain II approuve les Chartreux en ajoutant le privilège de l'exemption du monastère de La Tour en Calabre. Exactement, « saint Bruno n'écrivit pas de Règle, parce qu'il n'avait pas l'intention de fonder un nouvel ordre monastique » ; mais les « Observances » régulières ont été établies par lui, dans leur substance du moins et selon son esprit ; ces observances « s'inspirent des Règles et Constitutions des Instituts monastiques fondés avant le XIe siècle, sans s'assujettir à aucun d'entre eux » (S. Aurore, art. *Chartreux*, dans *D.T.C.*, II, 2274-2318). C'est en 1127 que le vénérable don Guigues mit par écrit les observances de son monastère. On notera qu'il y a chez les Chartreux le chapitre général que l'on trouvera désormais dans les Ordres religieux.

[5] F. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 54-55.

[6] *Op. cit.*, p. 55.

privilège pétrinien (dont l'*Ami* parlera prochainement *ex professo,* puisque la curiosité de ses lecteurs sur ce point lui vaut une surabondance de questions).

Disons simplement aujourd'hui que ce « privilège » dit « de Pierre » (parce que son usage n'est pas, — comme celui « de Paul », — délégable, ou du moins délégué dans l'état présent de la discipline, par le Souverain Pontife) n'est autre chose que l'application du « *pouvoir ministériel* » (de « lier et de délier », qui est l'apanage du successeur de Pierre) à « tout mariage qui n'est pas *à la fois* « *ratum* ET *consummatum* ».

Or, le mariage de la schismatique baptisée avec un infidèle, s'il peut être « présumé » *consommé* (can. 1015, § 2), n'est pas considéré, dans la jurisprudence actuelle du Saint-Siège, comme « sacramentel » (*ratum*) [3]. En conséquence, il rentre dans la catégorie de ceux sur lesquels le Souverain Pontife peut exercer son pouvoir de dissolution, autrement dit de « dispense » (bien que le terme soit ambigu). Tout comme le mariage non-consommé, — bien que valide, — il n'a pas cette fermeté « absolue » qui le rende non pas seulement intrinsèquement, mais aussi extrinsèquement *indissoluble.*

C'est donc au Saint-Office qu'il faudra exposer le cas avec toutes ses circonstances, sans oublier les motifs graves qui inclineront le Saint-Père à accorder cette *faveur :* car il s'agit bien d'une « faveur » et non pas d'un « droit ».

La demande sera transmise par les soins de la curie épiscopale, qui s'inspirera pour la rédaction et le contenu, de l'Instruction (non publiée aux *Acta*) du Saint-Office du 1er mai 1934, qui a été envoyée à tous les Ordinaires.

A. BRIDE.

ORDRES RELIGIEUX ET ORDRES MENDIANTS

Q. — Pourquoi distingue-t-on des Ordres religieux et des Ordres mendiants ? La vie monastique n'implique-telle pas la pauvreté ? Je ne m'explique pas pourquoi on voit encore attribuer le titre de « mendiants » à des Ordres qui semblent prospères.

R. — On ne peut ici que donner quelques indications sur cette question qui fut très discutée au cours des âges. Nous rappellerons d'abord quelques textes du Code donnant la législation actuelle, puis succinctement certaines données historiques ; enfin, nous dégagerons les caractéristiques des Ordres Mendiants en les distinguant des moines.

I. — LA LÉGISLATION ACTUELLE

1. — Le canon 487 définit l'état religieux comme un mode de vie en commun, dans lequel les fidèles assument, outre les préceptes communs, également les conseils évangéliques à observer par les vœux d'obéissance, chasteté et pauvreté.

D'où trois éléments caractéristiques de l'état religieux :

a) Il est essentiellement un état de vie communautaire. On sait que la chose ne fut pas si claire dès le début : les premiers religieux étaient des ermites, comme l'indique encore l'étymologie du mot : moine. Ici, on précise que la vie religieuse implique un état de vie en commun, lequel sera déterminé par une règle et vécu sous l'autorité d'un supérieur. Ce qui est à retenir, semble-t-il, est l'incorporation à une société approuvée, et non pas nécessairement la cohabitation sous un même toit avec la participation à une même table et un vêtement commun.

b) La stabilité. La notion de *status* indique une condition stable de vie, impliquant les vœux, qui doivent être publics [1]. L'étendue et l'observation de ces vœux sera déterminée par les Règles et Constitutions de chaque religion (can. 593).

c) Enfin, les religieux sont ceux qui font publiquement profession de tendre à la perfection par la pratique des conseils évangéliques.

2. — On retiendra maintenant quelques-unes des définitions du canon 488 :

a) D'abord, le terme générique : *religion,* indique une société, approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, où les membres, selon les lois propres de la société en question, émettent des vœux publics, perpétuels ou temporaires, mais qui devront être renouvelés lorsque le temps sera écoulé ; et ainsi, les membres tendent à la perfection évangélique.

Le terme abstrait *status* du canon 497, est ici remplacé par *societas,* ensemble d'hommes. Il faudra la reconnaissance officielle par l'Eglise, et chaque religion se différenciera par ses Règles et Constitutions.

b) On appelle *ordre* une *religion* dans laquelle on émet des vœux solennels [2]. Il n'est d'ailleurs pas exigé que tous les membres fassent ces vœux solennels.

c) Une *Congrégation monastique* est l'ensemble — *conjunctio* — de plusieurs monastères indépendants — *sui juris* — sous un seul supérieur. Il s'agirait plutôt ici d'une certaine fédération de monastères autonomes.

d) Par contre, dans une *Congrégation religieuse,* on n'émet que des vœux simples, perpétuels ou temporaires, par opposition à un *Ordre,* où l'on émet des vœux solennels.

e) Une *maison religieuse* est la maison d'une religion.

f) Une *Province* est l'union de plusieurs maisons religieuses entre elles sous l'autorité d'un même supérieur.

On voit donc la différence entre une *Congrégation monastique* et une *Province :* la province est *pars religionis ;* ce qui existe d'abord, c'est la religion, laquelle se divise en provinces, érigées

[3] Il semble bien que le moment soit venu de mettre un point final aux discussions qui encombrent encore trop de manuels : un mariage « dispar » est-il « sacrement » au moins pour la partie baptisée ? Le sacrement peut-il « *claudicare* » ? etc... La *pratique* du Saint-Siège a tranché la controverse. En rompant le lien des mariages ainsi conclus, il a démontré qu'ils n'étaient pas vraiment « sacrements ».

[1] Aux termes du canon 1308, § 1, le vœu est public s'il est accepté au nom de l'Eglise par le légitime supérieur ecclésiastique ; sinon, il est privé.

[2] Voir l'article *Congrégation monastique,* dans *Dict. de droit canon,* t. IV, col. 167-181.

par décrets du supérieur compétent, comme cela se fera dans les Ordres Mendiants. Dans une Congrégation monastique, au contraire, ce qui existe d'abord, ce sont les différents monastères qui seront postérieurement unis en Congrégation, les liens entre les différents monastères étant plus lâches qu'entre les différentes provinces d'une religion.

g) Les *religieux* sont ceux qui émettent des vœux dans une religion ; si c'est dans une congrégation religieuse, on aura les *religieux à vœux simples* ; si c'est dans un ordre, ce sera les *réguliers* ; les *sœurs* seront les religieuses à vœux simples ; les *moniales*, les religieuses à vœux solennels...

On remarquera que, dans toutes ces définitions il n'est pas question des moines. Quant aux Mendiants, on en trouve mention au canon 621, § 1 ; et le Code n'emploie pas à leur sujet le mot : « moine », mais le mot : « régulier » : *Regulares, qui ex instituto mendicantes vocantur et sunt*... Les franciscains et les dominicains, qui sont mendiants [3] ne sont-ils donc pas des moines, bien que réguliers, émettant des vœux solennels dans un Ordre ? Un peu d'histoire est nécessaire pour répondre à cette question.

II. — Quelques données historiques

1re phase. — Voyons les religieux, tels qu'on les connaît au XIe siècle. Il semble bien que, en Occident du moins, on ne trouve que les moines. Les derniers fondés sont sans doute les Chartreux à la fin du XIe siècle [4]. Il est vrai qu'à côté des moines, on trouve les chanoines réguliers :

« Jusqu'à l'époque de saint François, la vie religieuse ne connaît que deux formes : la forme canoniale et la forme monastique, dont la vie érémitique n'est qu'une variété. Le chanoine est clerc par vocation ; le moine, au contraire, est laïc ; le premier est attaché au culte, au ministère de l'autel ; le second est de préférence adonné à des travaux matériels ; et, à l'heure où François paraît, il y a des moines contemplatifs, laboureurs, tisserands, soldats. Le moine et le chanoine pratiquent tous deux des jeûnes nombreux, l'abstinence perpétuelle, la coulpe, la discipline ; aucun d'eux n'est voué *spécialement* à l'apostolat. La Règle attribuée à saint Augustin avait été jusqu'alors la grande charte de la vie canoniale, tandis que la Règle de saint Benoît était la charte de la vie monastique. Tous les autres fondateurs s'étaient inspirés de leurs idées ; aucun n'avait pensé à s'écarter de ces deux grands types accoutumés de la vie religieuse ; aucun surtout n'avait songé à interdire à son Ordre, en vertu des conseils évangéliques, la pauvreté. Les différentes familles bénédictines en particulier, ont de vastes domaines qu'elles savent mettre en valeur par le travail des paysans et des serfs. Les Chartreux, avec un revenu calculé sur le nombre des moines, ne possèdent que le minimum indispensable à leur entretien, et se livrent à la vie contemplative. » [5].

Comment en est-on arrivé là ? Sous l'influence de plusieurs raisons, parmi lesquelles on peut noter : un certain besoin de quitter le monde, et en particulier de se retirer au désert où l'on va à la fois se purifier et poursuivre le démon jusque-là ; par ailleurs, au lendemain des persécutions surtout, la vie religieuse est considérée comme un succédané du martyre. Mais aussi, il y a le fait que, vers la fin de l'empire romain, on voit qu'on atteint la fin d'une civilisation, et qu'un monde entier s'écroule avec ses institutions — lesquelles, d'ailleurs, rendent la vie insupportable pour tous. — D'où on va se retirer du monde, de cette société qui croule ; on va vivre intégralement la vie chrétienne dans des communautés qui seront constituées, sans rien demander au monde. Le genre de vie religieuse s'inscrit, au haut Moyen Age, dans le cadre des institutions, en particulier dans le cadre domanial. Chaque abbaye est autonome, même quand elle entre dans une fédération, comme le fera Cluny. Elle est installée sur un domaine, à l'instar du fief. Elle vit en autarcie. Si chaque moine en particulier fait vœu de pauvreté, l'abbaye possède le terrain sur lequel elle est installée et où elle vit sous l'autorité du Père Abbé, véritable Seigneur du lieu. Le vœu de stabilité émis par le moine vise le terrain, l'abbaye en laquelle il entre pour poursuivre, dans la vie contemplative, son salut individuel, sa propre perfection, loin des villes, loin du monde : voilà réalisé le monastère *sui juris* du canon 488.

« La vie religieuse ainsi est à l'image du régime féodal : le moine et le chanoine sont devenus de véritables seigneurs féodaux. Cependant, la société éprouve maintenant de nouveaux besoins ; des tendances démocratiques se font jour, et, dans la vie religieuse, de nouvelles formes ont tenté de se produire » [6].

2e phase. — Voici qu'en effet aux XIIe-XIIIe siècles se fait jour une nouvelle société. A grands traits on pourrait la caractériser ainsi : alors que jusque-là elle avait été essentiellement féodale, on assiste à la naissance des villes et de la classe bourgeoise, avec une tendance à la démocratisation et à la décentralisation. On circule davantage — les personnes, et, avec elles, l'argent, qui, avec les échanges, prend de plus en plus d'importance. Il ne s'agit plus de se retirer du monde, mais de christianiser la nouvelle forme de société. Alors que jusque-là le religieux poursuivait loin du monde sa propre perfection dans la contemplation, sa vie sera désormais davantage axée sur l'apostolat. « *Ora et labora* », disait la Règle bénédictine ; on dira maintenant : « *prædica* ».

[3] On sait que, parmi les Mendiants, on distingue d'abord les « quatre grands » : Frères prêcheurs, Frères mineurs, Ermites de saint Augustin, Carmes ; ensuite, les Ordres moindres : Servites, Jésuates, Minimes, et les deux Ordres pour le rachat des captifs : Trinitaires et Mercédaires. D'autres Ordres ont eu part aux privilèges des mendiants, sans être classés officiellement parmi eux.

[4] C'est en 1092 que le pape Urbain II approuve les Chartreux en ajoutant le privilège de l'exemption du monastère de La Tour en Calabre. Exactement, « saint Bruno n'écrivit pas de Règle, parce qu'il n'avait pas l'intention de fonder un nouvel ordre monastique » ; mais les « Observances » régulières ont été établies par lui, dans leur substance du moins et selon son esprit ; ces observances « s'inspirent des Règles et Constitutions des Instituts monastiques fondés avant le XIe siècle, sans s'assujettir à aucun d'entre eux » (S. Aurore, art. *Chartreux*, dans *D.T.C.*, II, 2274-2318). C'est en 1127 que le vénérable don Guigues mit par écrit les observances de son monastère. On notera qu'il y a chez les Chartreux le chapitre général que l'on trouvera désormais dans les Ordres religieux.

[5] F. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928, p. 54-55.

[6] *Op. cit.*, p. 55.

Mais cette prédication va nécessiter des déplacements perpétuels et entraîner une réaction contre le vœu de stabilité tel qu'on l'avait entendu jusque-là (et qui lui-même était une réaction contre les moines gyrovagues). La stabilité, l'appartenance à un fief, devient gênante [7]. D'où : l'organisation ne peut plus être uniquement territoriale. La *maison* n'a plus l'importance qu'elle avait chez les bénédictins ; ce n'est plus une « famille » qui l'habite ; le religieux mendiant n'est plus rattaché à son lieu ni à sa « famille », mais à ses supérieurs par le lien du vœu d'obéissance, qui prend une importance accrue. Le Ministre général de tout l'Ordre est le centre unique ; par lui, qui réside à Rome, le Saint-Siège a, dans la main, toute une famille religieuse, une armée d'une très grande souplesse et mobilité, facile à mouvoir grâce à une centralisation très poussée. Ce qui existe, c'est d'abord l'Ordre — puisque les vœux demeurent encore solennels, — lequel pourra se décomposer en provinces ; et non plus des monastères *sui juris* se groupant en fédération.

On commence à comprendre pourquoi

« le nom de moine ne convient pas aux religieux mendiants. Etymologiquement, il désigne les solitaires, les anachorètes, les ermites. Le sens étymologique n'ayant pas conservé sa rigueur, monachisme s'était identifié avec cénobitisme. Le bénédictin reçut la dénomination du moine : il vit — ce qui est une sorte de solitude — loin du monde, toujours dans la même maison, dans la pratique habituelle du silence. Pour des motifs analogues, les chanoines réguliers, réunis dans une maison commune, et silencieux comme les bénédictins, furent appelés assez communément, sinon partout et toujours, moines autant que chanoines. Les religieux mendiants ne sont pas des solitaires, même dans ce sens large ; ils passent d'un couvent à l'autre, ils se dispersent dans le monde, ils partent et circulent pour l'apostolat. Ils ne sont donc pas appelés, sinon exceptionnellement et improprement, des moines, mais des frères : Frères prêcheurs, Frères mineurs, etc. Par contre, les religieuses du deuxième ordre de chacun des Ordres mendiants, qui se consacrent à la contemplation pendant que les religieux se livrent aux travaux de la vie active, sont des sœurs ou des moniales : ce dernier terme s'adapte à leur existence de silencieuses dans la solitude du cloître » [8].

On a ici les moniales du canon 488, 7°.

Enfin, pour affirmer l'indépendance vis-à-vis de l'argent et donner l'exemple en une période où l'argent se fait de plus en plus corrupteur, on aura la pauvreté, non plus seulement individuelle, mais collective : l'ordre lui-même, la province, la maison, ne possèdera pas. La pauvreté sera d'ailleurs, non pas mendicité, mais affirmation que le religieux doit vivre de son travail, surtout du travail manuel : c'est le témoignage que voudra porter saint François, tandis que saint Dominique insistera davantage sur la prédication.

III. — Moines et Mendiants

On peut maintenant dégager les différences entre « moines » et « mendiants ». Partons de la définition que donne Reiffenstuel, lui-même mendiant, canoniste du XVIII[e] siècle :

« Les religions mendiantes sont celles dont les religieux, en vertu de leur primitive institution, destinés à la vie mixte de par leur fin particulière, observent la pauvreté non seulement en particulier mais également en commun, n'ayant aucun bien immeuble ni aucun droit sur les choses, se contentant de ce qu'ils mendient humblement, ou de ce qu'on leur donne libéralement, ou de ce qu'ils acquièrent honnêtement par leur travail ou leur activité » (*Jus canonicum universum*, v, 7).

1° Les mendiants mènent, non plus la vie contemplative des moines, mais la vie mixte. Ils vont au monde pour l'évangéliser. Certes, la prédication est davantage la caractéristique des Dominicains, mais déjà la règle franciscaine de 1209 a un chapitre 17 intitulé : « Des prédicateurs ».

Il est vrai que, à l'inverse de ce que feront les jésuites au XVI[e] siècle, les mendiants continuent à prier selon le mode communautaire de l'office choral et de la messe conventuelle. Cela se comprend pour les Dominicains, dont la Règle s'inspire de celle des Chanoines de saint Augustin dont ils ont conservé l'office choral solennel. Actuellement encore, les couvents de Capucins et de Franciscains sont tenus à l'office choral.

2° Le régime des biens. Surtout dans l'esprit de saint François, il s'agissait d'affirmer l'indépendance vis-à-vis de l'argent, le Frère mineur devant d'abord, non pas mendier, mais travailler et percevoir un salaire en nature. C'est seulement si on leur refuse ce salaire, qu'ils pourront mendier. Encore, le salaire était-il reçu sous forme d'aumône, car le travail est une obligation. Nous sommes loin du monastère qui se suffit à lui-même et possède le sol sur lequel il est édifié et les propriétés dont les revenus permettront aux moines de vivre.

Seuls, il est vrai, les Frères mineurs, sur leur demande expresse, ont maintenu cette rigueur. Déjà le Concile de Trente disait :

« Le saint Concile accorde permission de posséder à l'avenir des biens-fonds à tous monastères... des mendiants mêmes, et de ceux à qui par leurs Constitutions il était défendu d'en avoir... excepté les maisons des religieux de saint François, Capucins, et de ceux qu'on appelle Mineurs de l'observance » (Sess. xxv, *De Reform.*, c. 3).

3° On se rappellera, enfin, ce qu'on a vu plus haut à propos de la constitution même de l'Ordre. Chez les moines, ce qui existe d'abord, c'est le monastère, qui vit sous la direction de l'Abbé, entre les mains de qui se concentrent les pouvoirs. Le religieux fait toujours profession pour un monastère déterminé, et, s'il y a une Congrégation monastique, c'est une fédération de monastères autonomes. Pour les Mendiants, ce qui est premier, ce n'est pas telle maison, mais la communauté to-

[7] Et saint Dominique le sent bien, qui, ayant d'abord fondé son Ordre en s'inspirant de la Règle de saint Augustin, s'aperçut bientôt que cela impliquait l'appartenance à une église et gênait la mobilité. Il n'empêche qu'on a d'abord vu dans l'Ordre de saint Dominique une évolution des chanoines réguliers, et non des moines. Au reste, lors des luttes contre les Mendiants à l'université de Paris vers 1250, ce qu'on reproche aux dominicains c'est de n'être pas moines et d'accepter des activités séculières, comme l'enseignement. Voir à ce sujet : Ph. Delhaye, *Guillaume de Saint Amour*, dans *Catholicisme*, fasc. 19, 406-407 ; *Gérard d'Abbeville*, ibid., t. IV, 1865-66.

[8] Félix Vernet, *Les Ordres mendiants*, Paris, 1933, p. 12-13.

tale, centralisée sous la juridiction d'un Supérieur général, assisté d'un chapitre — lequel chapitre se retrouvera à l'échelon de la province et à l'échelon local. — L'ordre n'est pas une fédération de provinces ; c'est lui qui existe, se divisant administrativement en provinces et en maisons [9].

M. HUFTIER.

[9] Outre les ouvrages déjà indiqués, on pourra consulter : Cyprien d'Alger, O.F.M. Cap., *Ordres mendiants*, dans *Dict. droit can.*, t. VI, col. 1156-1165. — E. Jombart, S. J., dans *Traité de droit canonique*, de R. Naz, I, n. 789-809. — Pierre Mandonnet, O. P., *Saint Dominique*, Paris, 1938.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

CHRONIQUE CATECHISTIQUE

1. R. P. PAPILLON, O. P. et abbé ONFROY. — **Documents catéchétiques.** — 12 photos (24×30), 1 photo (30×48), 1 planche récapitulative (30×48), 10 p. de texte avec tableaux. — 780 fr (franco, 870 fr.). Abonnement aux 4 séries annuelles, 2.800 fr. ; étranger, 3.000 fr. — Editions Cefag, 153, rue de Grenelle, Paris-VIIe, 1959.
2. R. P. PASCAL DE CHOLET, Capucin. — **Messe « lue » paroissiale.** — In-8 de 46 p., 100 fr. (80 fr. franco à partir de 10 ex.). — Librairie mariale, 9, rue Vauquois, Blois, 1959.
3. R. P. GASNIER, O. P. — **Ma Confirmation. Retraite préparatoire.** — In-8 de 164 p., 550 fr. — Mulhouse, Salvator, 1959.
4. R. P. Jean ROUSSEL. — **L'éducation chrétienne. Vocabulaire des termes chrétiens.** — In-8 de 88 p. — Namur, Westmaël-Charlier, 1959.
5. Abbé Henri BISSONNIER. — **Au Catéchisme : que faire pour ceux qui ne peuvent pas suivre ?** — In-16 de 72 p., 219 fr. — Paris, Edit. de Fleurus, 1959.
6. R. P. René BEAUPERE, O. P. — **Sur les traces du Christ au pays de la Bible.** — In-12 illustré de 126 p. — Paris, Edit. de Fleurus, 1958.

1. — Les établissements scolaires utilisent des documents en toutes les matières, spécialement de grandes photographies murales destinées à illustrer les cours, et d'autres, moins grandes, mises au service des élèves. Les auteurs des « *Documents catéchétiques* » veulent réaliser la même chose en catéchistique, au rythme de 4 séries annuelles. La présente série, qui est la première, contient 12 belles photos représentant les gestes les plus importants de la messe. La planche récapitulative contient ces 12 photos réduites au format 8×10, enrichies d'un texte bref, et destinées à être découpées et données aux enfants. Les 10 pages de texte rappellent les notions élémentaires à connaître sur la messe.

Ce travail d'initiation par l'image est réussi. Les séries qui suivront seront très variées : les temps apostoliques, le baptême, l'Unité de l'Eglise, etc. Les professeurs et catéchistes auront ainsi un matériel de plus en plus riche qui leur rendra de grands services.

2. — Nous avons recensé en 1956 (p. 110 des couv.), une brochure semblable du même auteur, destinée aux cérémonies de la Communion Solennelle. Celle-ci est destinée aux fidèles qui assistent aux messes « lues ». Elle contient de brèves indications sur le sens des cérémonies et l'attitude à prendre ; les prières du commun susceptibles d'être récitées à haute voix sont reproduites et traduites ; un choix de chants populaires est inséré à l'offertoire et à la communion, en plus d'un chant d'entrée et un pour la prière du soir.

Cette brochure, simple, claire, conforme au *Directoire*, rendra service à nos confrères.

3. — Cette retraite de Confirmation est une réédition du volume « *La Grâce de ma Confirmation* », paru aux Editions de la Bonne Presse en 1946. L'auteur a apporté au texte de légères modifications et surtout a ajouté « maintes histoires ». Les dix entretiens qui la composent traitent les sujets suivants : nature du sacrement de Confirmation, ses rites, la Personne du Saint-Esprit, ses dons et spécialement le don de Force, la tentation, le respect humain, la défense de la foi, sa propagation, et ceci à l'exemple des martyrs et des apôtres.

Les prêtres qui préparent les enfants (ou les adultes) à la Confirmation trouveront là une mine où ils n'auront qu'à puiser en adaptant la forme littéraire à leurs auditoires respectifs.

4. — Ces deux sections sont extraites du « *Catéchisme des éducateurs chrétiens* » du même auteur. La première, qui se trouve au début du volume, rappelle clairement et brièvement la nature de l'éducation chrétienne et les moyens à employer en éducation, spécialement dans les premières années. La seconde, qui termine le catéchisme, est un lexique d'une cinquantaine de pages, contenant les termes les plus usuels en éducation et en religion. L'auteur, missionnaire de Scheut, a en vue les catéchistes des missions, mais bien des fidèles européens gagneraient à se pénétrer de cette brochure.

5. — Ceux qui s'occupent d'enfants arriérés avaient remarqué les articles de M. l'abbé Bissonnier parus dans les Fiches « Vérité et Vie » de Strasbourg, ces dernières années. L'auteur les condense dans cette brochure à l'usage des catéchistes. Après avoir indiqué comment dépister les enfants « qui ne peuvent pas suivre », il donne des conseils sur la manière de s'y prendre pour faciliter leurs progrès spirituels et leurs connaissances religieuses, ainsi que leur participation aux sacrements, sans les séparer du groupe de leurs camarades.

Les articles susdits des Fiches de Strasbourg paraîtront au complet aux mêmes Editions Fleurus sous le titre *Pédagogie catéchétique des enfants arriérés.*

6. — Ce petit volume paraît dans la collection *Eurêka*, que viennent de lancer les éditions Fleurus. Cette collection est une encyclopédie ouverte à tous les problèmes du monde actuel, et mise à la portée de la jeunesse et du grand public au moyen d'une grande simplicité de style et d'une illustration abondante. Sont déjà parus : un volume sur la fabrication d'un film, un sur le charbon, et un troisième sur l'homme des cavernes.

Le présent volume est l'œuvre d'un spécialiste qui conduit le lecteur de long en large dans les Pays Bibliques, évoquant les sites et les monuments intéressants, citant les textes scripturaires indispensables, et décrivant sommairement l'état actuel des lieux.

Un vaste public aimera ce récit sobre et clair, et ces belles et nombreuses illustrations.

Comptes rendus bibliographiques

Emile DOUSSET. — **L'abbé de Pradt, grand aumônier de Napoléon.** — In-16, 224 p., 750 fr. — Nouvelles éditions latines, Paris, 1959.

« De nos jours, personne ne parle plus de l'abbé de Pradt » déclare l'auteur dans sa préface. Cependant, du temps de Napoléon, sa figure « aussi répandue

que celle de Maret, de Fouché, de Savary, de Fesch était fort connue. Ses ouvrages, tirés à des milliers d'exemplaires, s'enlevaient en quelques semaines ». Un homme, qui émergeait à ce point dans le cercle restreint des valeurs qui entouraient Napoléon, méritait d'être tiré de l'oubli.

L'abbé de Pradt, qui au moment de sa célébrité se faisait appeler de Riom de Prolhiac du Fourt de Pradt, originaire des environs de Saint-Flour, entra dans les ordres en 1783 ; secrétaire, puis vicaire général de son grand-oncle, Mgr de la Rochefoucaud, archevêque de Rouen, député aux Etats-Généraux de 1789 par le clergé du bailliage de Caux, il émigra en Belgique et en Allemagne pour rentrer en France après le 18 brumaire ; sur l'intervention de son cousin, le général Duroc, il fut nommé aumônier ordinaire du Premier Consul et désigné comme maître des cérémonies pour le sacre. En 1805, il devint évêque de Poitiers, et accompagna l'empereur à Milan pour y recevoir la couronne de Roi des Lombards. En 1808, on le trouva à Bayonne, aux fameuses conférences qui décidèrent du sort de l'Espagne : les services rendus lui valurent l'archevêché de Malines et on parla même de lui pour succéder au cardinal du Belloy sur le siège de Paris.

Il soutint la politique de Napoléon envers le Saint-Siège et fut nommé, en 1812, grand aumônier de l'Empereur et presque en même temps, ambassadeur à Varsovie, avec mission de concilier à l'empereur les habitants et le gouvernement. Son échec provoqua sa disgrâce et il prit place parmi les conspirateurs : d'ailleurs, il n'avait jamais cessé d'être royaliste et, pour le récompenser, Louis XVIII le nomma Grand Chancelier de la Légion d'honneur. Mais en butte aux attaques de ses ennemis, il fut disgracié et vint achever sa vie dans ses terres d'Auvergne, occupant ses loisirs surtout à se justifier dans des écrits et des pamphlets qui ne sont pas sans valeur.

Ambitieux, intrigant, mondain, rusé, il est, au fond, un personnage peu sympathique, cependant la richesse de ses dons naturels, les hautes fonctions qu'il a exercées et le rôle important qu'il a joué dans notre histoire lui donnent une importance que l'A. a fort bien su mettre en relief.

DICTIONNAIRE DE BIOGRAPHIE FRANÇAISE. — Fasc. XLVI-XLVII. « Chateaumartin - Chrétien ». — Paris, Letouzey, 1958, 1959.

Rien que le chiffre d'au moins onze cents notices révèle la somme de renseignements offerts par ces deux fascicules. Des exemples vont animer cet ensemble.

On compte 66 *Chevalier*, indépendamment de 11 *Chevallier* ; ils furent acteurs, hommes politiques, marin, sculpteur, opticien, naturaliste, religieux, prélats et autres encore ; sont à mentionner : Etienne Chevalier, trésorier de France sous Charles VII, connu par l'admirable *Livres d'heures* que lui peignit Jean Fouquet, Mgr Jos. Aug. Chevalier, évêque missionnaire aux Indes († 1880), le P. J.-J. Chevalier, fondateur des missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun († 1907), le P. Stan. Chevalier, S. J. († 1930), longtemps directeur de l'observatoire de Shanghaï, le chan. Ulysse Chevalier († 1923), érudit de grande classe.

Les 52 *Choiseul* proviennent d'une dynastie compacte; relevons un cardinal-archev. de Besançon, un évêque de Châlons-sur-Marne, un évêque de Comminges puis Tournai, enfin le ministre de Louis XV.

Des 44 *Chatillon*, un certain nombre appartiennent à la noblesse, ainsi ceux de Chatillon-sur-Marne ; on peut mentionner Robert de Chatillon, évêque de Langres († 1209), et le singulier Odet de Coligny, cardinal de Chatillon. Les 25 *Chaumont* comptent une dizaine de Chaumont de la Galaizière, les Chaumont-Quitry, ainsi que le chan. H. Chaumont, fondateur de familles salésiennes, en particulier, des Prêtres de S. François de Sales. Mgr *Chauvin*, évêque d'Evreux († 1930), et dom Paul *Chauvin*, sont à signler dans une série de 23.

Constituent des séries assez nombreuses : les 17 *Chauveau*, dont l'évêque missionnaire au Thibet († 1877 ; cf. *Ami du Clergé* du 2 juillet 1959, p. 423), les 13 *Chéron*, dont le politicien de Lisieux († 1936), les 12 *Chatelain*, les 11 *Chateauneuf*, *Chauvelin*, *Chauvet*, dont Alexis, le musicien († 1871), de même, les 11 *Chifflet*, *Cholet*, avec 8 *Chollet*, dont l'ancien archevêque de Cambrai († 1952), les 10 *Chenu*, 9 *Chauvigny*, *Choisy*, les 8 *Chaulnes*.

Dispersés entre les séries, voici des personnalités, ou de petites séries, représentatives. Dom J. B. *Chautard* († 1935), grand religieux et auteur spirituel, la Mère F. M. de *Chaugy* († 1680), illustre visitandine, l'abbé Jos. *Chevassu* († 1752) aux Méditations très appréciées, le cardinal de *Cheverus* († 1836) à la vie si mouvementée et si apostolique, le P. Ant. *Chevrier*, évêque de Lisieux († 1377), Mgr G. *Chevrot* (1958), fondateur (1859) des Prêtres du Prado, Alph. *Chevrier*, prédicateur contemporain, le P. C. G. *Chicard* († 1887), missionnaire d'épopée, le P. Jos. *Chiron*, fondateur de la congrégation de Ste Marie de l'Assomption († 1852), les quatre de *Chissé*, év. de Grenoble, le P. *Chocarne*, O. P. († 1895), Mgr *Choquet* († 1946) év. de Langres, puis de Tarbes et Lourdes, les de *Chevreuse*, dont le bienheureux Ambroise, Auguste de Ch., martyr aux Carmes († 2 sept. 1792), et la trop fameuse duchesse († 1679), l'abbé Jean *Chatel* († 1857), fondateur schismatique de « l'Eglise catholique française ».

Moins en rapport avec l'histoire religieuse, ou même en dehors d'elle, d'autres personnages sont encore à signaler. Les rois francs *Childebert* (3), *Childéric* (3), *Chilpéric* (2) ; Fr. de *Chevert* († 1769), général illustre et presque légendaire de Louis XV, la duchesse de *Chateauroux*, maîtresse affichée du même souverain, *Chaumette* († 1794), âme de la Commune de Paris, J. *Chiappe* († 1940), préfet de police, Jean *Chouan* († 1794). Les musiciens Ernest *Chausson* († 1899), élève de C. Franck, et *Choron* († 1834) ; le chan. M. *Chaume* († 1946), historien et érudit ; des princes de la littérature, A. *Chatrian*, associé d'Erckmann, A. *Chaumeix* († 1955) de l'Académie française, André *Chénier* († 1794) et son frère Marie-Joseph († 1811), avec Louis, l'aîné, et leur père ; *Chrestien* de Troyes (12ᵉ-13ᵉ s.), le plus célèbre de nos vieux auteurs de romans.

On souhaiterait que la marche du dictionnaire fût allégée : il serait facile de réduire pas mal de notices, vg. celle de *Choderlos de Laclos* († 1803), personnage tout de façade, qui couvre presque quatre colonnes, celles des 3 *Chérin*.

Les éditeurs annoncent la mort de M. Michel Prévost, directeur du *D. B. F.*, remarquablement armé pour cette tâche ingrate. Nous rendons volontiers hommage à ses mérites.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 22 septembris 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)